Piccola Biblioteca

A. de Benoist, G. Faye, P. Vial

Adesso che Marte non abita più qui...

Riflessioni su pace e guerra

Il delicato rapporto pace-guerra
è rappresentato in tre saggi per più versi sorprendenti.
La Destra è forse irrimediabilmente bellicista?
Cosa ci riserva il futuro:
l'avvento definitivo della *pax* universale
o l'acuirsi dei conflitti? Che rapporti vi sono
tra la guerra ed il sacro?
Come giudicare il pacifismo contemporaneo?
Qual'è il ruolo dell'Europa
nell'attuale contesto geopolitico?

A. de Benoist, G. Faye, P. Vial

Adesso che Marte non abita più qui...

Riflessioni su pace e guerra

AVVERTENZA

I tre saggi compresi in questo volumetto costituiscono le risposte ad un questionario orientativo sul tema Guerra e pace, *elaborato dal G.R.E.C.E. – l'associazione metapolitica francese – nell'ambito dei suoi lavori seminariali.*

Il testo originale francese è apparso nel numero 3 del 1986 della rivista "Etudes et Recherches".

La bibliografia finale non ha alcuna pretesa scientifica. Ci si è limitati a fornire, accanto all'indicazione di alcuni "classici" e di alcuni titoli stranieri particolarmente significativi, un'ampia rassegna degli studi di recente apparsi nel nostro paese su un tema – il rapporto pace-guerra – di estrema rilevanza teorico-politica.

La traduzione italiana di questi saggi è stata curata dal Centro Studi "R. Michels" di Perugia.

QUESTIONARIO

1. Le guerre hanno cambiato di natura? La questione è legittima, vista l'estensione degli àmbiti di conflitto ("guerre economiche", ecc.), la generalizzazione planetaria delle "rivalità", il carattere massicciamente distruttivo dell'arma nucleare, l'abolizione del fattore tempo nella strategia, la brutale ascesa agli estremi progettata dagli strateghi. A giustificare il quesito sta anche il venir meno della differenza tra stato di pace e stato di guerra (le guerre si "dichiarano" ancora?).

2. Di qui un'altra questione: i *valori guerrieri* sono ancora oggi quelli di un tempo? E ci si può ancora richiamare ad essi? Non si osserva forse, paradossalmente, un declino dei valori guerrieri tradizionali nelle società e negli stati occidentali ed uno spazio sempre maggiore da questi ultimi accordato al "complesso" militar-industriale? Come pensare, oggi, i valori guerrieri?

3. È possibile comunque affermare che la vita è combattimento, è lotta? Le strutture dell'universo sono anch'esse universalmente conflittuali? Affermare ciò significa sottintendere che lo stato di guerra è preferibile e superiore allo stato di pace? Si può validamente sostenere che, per l'Europa del XIX

secolo, lo stato di guerra ha contribuito – o avrebbe contribuito – alla sua ascesa ed alla sua potenza? Le risposte a tali quesiti potrebbero essere elaborate con riferimento ai valori della "funzione guerriera" presso gli Indoeuropei.

4. Altro problema: quello della rivalutazione del *pacifismo*. Tenuto conto dello stato dell'Europa, asservita per mezzo dei due sistemi di alleanza militare, non potrebbe progettarsi un nuovo pacifismo?
Esistono dei "valori di pace"? È possibile adottarli in tempo di guerra?

5. È possibile, in psicologia, operare un confronto tra la guerra e l'amore? La seduzione come forma di guerra? È possibile, all'interno di una relazione spirituale o affettiva, superare la nozione di rapporti di forza? I valori dell'aristocrazia sono necessariamente guerrieri?

6. Sul piano storico la "grandeur" di un paese ha da essere espansiva? Questione da collegare con l'odierna situazione europea. L'Europa può essere militarmente "potente" ma perdere la propria anima e la propria personalità storica? Cosa difettano di più oggi – i grandi artisti o un adeguato budget militare? È possibile un potere mondiale? È auspicabile? La logica "imperiale" della potenza conduce necessariamente all'universalismo?

7. Guerra e guerra civile. Qual è la forma più intensa di guerra – quella contro il simile o quella contro l'altro? L'era della ideologie non implica essa stessa la guerra civile – considerato che qualunque ideologia favorisce la divisione e rompe il consenso?

8. Si può dire che la guerra sia rigeneratrice? Quali sono gli aspetti ed i limiti della sua fecondità? *Polemos* è il padre della storia? E in che senso?

9. Guerra e senso: perchè ci si scontra. Per battersi o per una finalità?

10. Guerra e nazione: la leva in massa. L'egualitarismo non si fonda anche sulla generalizzazione all'intero popolo della funzione guerriera, attraverso la scappatoia della nazione in armi?

11. Riflettere sulla guerra come sostituto della festa, soprattutto in un mondo desacralizzato che non può vedere nella guerra che l'espressione di profonde forze eruttive.

12. Guerra santa e designazione del nemico considerato come inumano, come nemico assoluto, come "fomentatore della guerra" prima della pace finale: non è qui possibile rinvenire uno dei fondamenti del giudeo-cristianesimo e delle grandi ideologie moderne? Viviamo forse in un perpetuo stato di guerra santa (manifesta o larvata) dalla fine della prima guerra mondiale (problema della demonizzazione del nemico)?

13. Potrà l'Europa un giorno riunificarsi senza ricorrere alla guerra?

14. Infine: la pace è un mito belligeno? Il ruolo del concetto di pace nella genesi delle guerre...

* * *

La destra non è evidentemente il "partito della guerra"; nondimeno è "a destra" che più spesso si ritrovano l'esaltazione del fatto militare, l'apologia dei valori guerrieri e la seduzione esercitata dal fragore delle armi. Correlativamente, il pacifismo è denunciato come una ideologia da vili, da deboli, da traditori. Una formula correntemente citata riassume questa attitudine: "La vita è lotta"; in contrappunto, non si manca di ironizzare sulla "pace dei cimiteri". La letteratura del genere è immensa. Mi limito a rievocare i nomi di Jünger (prima maniera), di René Quinton e di Marinetti. L'esperienza ed il ricordo delle guerre rivoluzionarie e napoleoniche, poi delle due grandi guerre mondiali, hanno egualmente alimentato tutta una mitologia che, negli anni Sessanta, è culminata in certuni nel "mito parà" o "commando".

Non ho mai aderito a simili forme di esaltazione. E ciò, anzitutto, per una ragione di temperamento. Ammiro le belle imprese, mi commuovono gli atti di eroismo, ma il fatto militare in sé mi è profondamente indifferente. Non ho il gusto delle armi, delle uniformi né dei soldatini di piombo. I racconti di guerra mi annoiano e la vita delle caserme non è davvero di mio interesse. Insomma, per dirla tutta, un poema di Hölderlin mi farà sempre battere le tempie più forte che le

campagne di guerra di una brigata meccanizzata o di una divisione di carri.

Ciò chiarito, io non sono certo di quelli che costruiscono le proprie dottrine per giustificare i propri sentimenti. Al contrario, so bene ciò che un simile mito può avere di giusto e suadente nell'atteggiamento che intendo sommariamente rievocare. Ben vedo che la diversità del mondo dà luogo a dei rapporti di forza e che i conflitti che ne derivano possono trasformarsi in guerre. Conosco il ruolo della forza negli affari umani; sarò quindi l'ultimo a negare che la vita è lotta (lotta che d'altronde è possibile condurre in parecchi modi) e che la struttura stessa del reale poggia sull'antagonismo e la contraddizione. Quando Drieu La Rochelle dice che la guerra è "un atto profondamente umano", quando Marinetti la celebra coma la sola "igiene del mondo", ben comprendo (e approvo) ciò che essi intendono dire: l'uno, che la guerra è per eccellenza un mondo nel quale non è possibile barare, che essa è un "grande gioco" nel quale l'uomo mette alla posta la propria esistenza, affronta le sfide più radicali, conosce i sentimenti più forti, misura congiuntamente il prezzo della vita e della morte, pratica al più alto grado la solidarietà vitale e si supera; l'altro, che la guerra può anche essere un rimedio al tedio ed alla mediocrità della vita borghese, un modo per finirla con l'universo del "piccolo benessere" e del comfort utilitario. Vedo bene, infine, l'assurdità che c'è nel denunciare la guerra come un'attività "irrazionale" (in termini chiari: "non redditizia") o nel credere che l'uomo si comporterebbe meglio se gli riuscisse di spegnere in sé qualunque pulsione "aggressiva". Mi si farà la grazia di pensare che io non sono il difensore dell'irenismo intellettuale, ovvero che non predico l'ideale erbivoro di una società immobile e definitivamente "pacificata".

Rimane che qualunque intenzione ha i suoi limiti, e che

nell'argomento che ci occupa essi vengono spesso persi di vista. Nel mio contributo al dibattito vorrei enumerare quelli che mi appaiono come i fondamentali. Si vedrà che alcuni non richiamano che la congiuntura storica, ma che altri, al contrario, mettono in gioco princìpi permanenti.

1. La "naturalità" della guerra è stata spesso discussa. Nondimeno essa appare incontestabile: stabilendo il carattere innato delle pulsioni aggressive (le quali non sono d'altronde necessariamente orientate verso la distruzione), l'etologia moderna non fa che confermare un'assai vecchia intuizione (1). Ma che un fenomeno sia *naturale*, non comporta che esso sia automaticamente *positivo:* anche le malattie sono fenomeni "naturali". Il discorso sulla *positività* della guerra solleva problemi d'altro genere. Ad ogni modo un tale discorso è di quelli che più frequentemente si affrontano. Una delle sue varianti è che, paradossalmente, la guerra produce la pace. È così che numerosi autori spiegano la nascita dello Stato – con la necessità di instaurare la pace civile. Per Hobbes, il *contratto sociale* nasce dalla volontà di sfuggire ad uno stato di natura nel quale "l'uomo è lupo per l'uomo" (*bellum omnium contra omnes*). La guerra, per lui, non equivale alla negazione dello Stato, ma alla forza che spinge lo Stato a darsi la veste d'una determinata ragione storica.

Un'altra variante classica è legata all'idea di *selezione*. Hegel vi allude allorché dice che la guerra è "l'esame dei popoli" – vale a dire, la sanzione della storia. Nonostante contenga una parte di verità, questa idea mi sembra nondimeno assai contestabile. Come ciascuno sa, la guerra, sino ad epoca recente, non uccideva uniformemente. Essa colpiva soprattutto i guerrieri, vale a dire i giovani appartenenti alla nobiltà, poi alla borghesia, ovvero a ciò che in linea generale si è convenuto chiamare *élites* (a questi, occorre aggiungere un certo numero

di sociopatici, inadatti alla vita civile, dei quali le società si trovano come liberate dopo averne fatto quantomeno un "buon uso"). Nel corso dei secoli, non i "meno validi", ma i "migliori" hanno pagato il più alto tributo di sangue. È ciò che constata il demografo P. Guillaume quando scrive che "le guerre decimano in particolare le *élites* sociali" (*Individus, familles, nations,* SEDES, 1985). Non è tanto di selezione, quanto di *contro-selezione* che bisogna allora parlare...

Va poi aggiunto che le guerre tradizionali non riguardavano che un piccolo numero di persone. In Francia, sino alla metà del secolo XII, gli eserciti più importanti contavano appena un migliaio di cavalieri, cifra incredibilmente bassa anche in rapporto alla popolazione dell'epoca. A Bouvines, allorché Filippo Augusto schiera 1300 cavalieri i cronisti considerano che egli disponga di una forza "enorme". Egualmente, Carlo V si dà come obiettivo 6000 armati assoldati per tutto l'anno... Di modo che le perdite dovute alle guerre appaiono relativamente trascurabili. P. A. Sorokin, che ha misurato gli effetti demografici dei conflitti prodottisi in Occidente dall'antichità ai nostri giorni (*Les théories sociologiques contemporaines,* Payot, 1938; tr. it. *Storia delle teorie sociologiche,* Citta Nuova, Roma 1974), mostra che dal XII al XVIII secolo, la proporzione dei morti in guerra "cresce" faticosamente dal 2 per mille al 37 per mille. Anche a tener conto degli effetti indotti (saccheggi, carestie, malnutrizioni), spesso più devastanti degli stessi combattimenti, si resta in un ordine di grandezza molto basso. La peste, per non dire d'altro, ha causato danni ben peggiori. Infatti, con l'eccezione nell'antichità delle guerre del Peloponneso (che avrebbero, si dice, fatto fuori più del 40% della popolazione greca) occorrerà attendere la fine del XVIII secolo per registrare, a causa dei combattimenti armati, un sostanziale svantaggio demografico. Le guerre della Rivoluzione e dell'Impero hanno causato perdite valutabili in un

milione e mezzo di uomini; le due guerre mondiali hanno fatto ben peggio: 9 milioni e mezzo di morti durante la prima (13 milioni se si tiene conto delle guerre residue e civili protrattesi sino al 1923), 35 milioni almeno per la seconda, con una considerevole mortalità civile (2). Le guerre assumono allora un carattere massicciamente distruttivo. La popolazione è massacrata in maniera cieca e assurda. Nessuno spazio all'eroismo: è la carneficina pura e semplice. E nemmeno alcuna "selezione": la Francia, colpita a morte nel 1914-1918, non si è ancora rimessa da questa prova; lo stesso vale per la Germania dopo il 1945. Torneremo sul discorso della "selezione".

2. Dire che la guerra è sempre esistita è una cosa, dire che essa è sempre stata la stessa cosa è un'altra. Non alludo qui soltanto, banalmente, all'evoluzione delle strategie e degli armamenti, bensì al fatto che nel corso del XX secolo la guerra ha radicalmente *cambiato di natura.*

Nel corso del primo conflitto mondiale, l'azione militare mira essenzialmente (perchè non vi sono altri mezzi, o perchè il procedimento è giudicato più sicuro, più sbrigativo ecc.) a realizzare un obiettivo politico, e sussidiariamente economico. A partire dal 1914-1918 non è più così. Per riprendere una formula spesso impiegata, la guerra diviene *totale* (3). In primo luogo, viene meno in parte la distinzione tra civile e militare. La coscrizione democratica aveva già fatto, di ogni civile in condizione di adoperare le armi, un militare in potenza. Come si sa, è con la Rivoluzione Francese (1793) che la guerra diventa "affare di popolo", novità la cui importanza sarà rilevata innanzitutto da Clausewitz, poi da Engels, e che non finirà d'accentuarsi, essendo la costrizione allargata con il ricorso agli ausiliari (riservisti, milizie popolari, Landssturm ecc.). Questa idea di una "nazione armata", resa inevitabile

dalle circostanze, costituisce già, è importante dirlo, un'aberrazione dal punto di vista dell'ideologia indoeuropea. Come ha scritto René Guénon, "obbligando tutti gli uomini, indistintamente, a prendere parte alle guerre moderne, si misconosce del tutto l'essenziale distinzione delle funzioni sociali: è questa, dopotutto, una conseguenza dell'egualitarismo". L'intrusione generalizzata della tecnica nei combattimenti contribuisce d'altro canto all'abolizione della distinzione tra militare e civile. Sia o non sia "mobilitata", la totalità della popolazione subisce comunque gli effetti della guerra (bombardamenti di massa o altro). La seconda guerra mondiale, ricordiamolo, ha fatto più vittime tra i non-combattenti che tra i militari. Il problema della protezione delle popolazioni civili diventa un problema importante quanto quello della lotta sul "fronte".

Parallelamente, la diffusione delle ideologie conferisce alla guerra un nuovo carattere. Il nemico non è più soltanto l'avversario del momento, ma il rappresentante di una tendenza o di una idea giudicata intrinsecamente ed obiettivamente malvagia. L'idea pacifista, che fa della guerra uno stato puramente patologico, rafforza indirettamente questa evoluzione. Se la guerra è un male in sé e se tuttavia è necessario farla, allora il nemico *deve* essere rappresentato come l'incarnazione del male (diversamente la guerra non avrebbe giustificazione). La guerra diviene così uno scontro tra le "forze del bene" e le "forze del male". D'altra parte, come nella realtà il bene non è sempre da una parte sola, non più che il male evidentemente, ed è allora importante "lottare contro l'odio", così la propaganda mirante a legittimare retrospettivamente le guerre del passato diviene una continua necessità. Non si mantiene più il ricordo di un avversario (che tale oggi non è più), ma la memoria di un male (che può sempre risorgere). La guerra assume da allora una dimensione *morale* e religiosa, vale a dire

"astorica": "Guerra contro Amalek, di età in età" (Es. 17, 8 ss.), leggiamo già nella Bibbia. Contro Amalek si fa guerra per l'eternità; essa si impone all'infinito. L'amnistia è impossibile giacchè essa equivarrebbe ad una "legittimazione del male". Col ritorno della pace, infatti, *il bene ed il male scomparirebbero*. Qualunque riconciliazione è dunque esclusa. Ciò che vi somiglia (pensiamo alla visita di Ronald Reagan a Bitburg) solleva reazioni universali di indignata emozione. Come è venuta meno la distinzione tra civili e militari, combattenti e non-combattenti, così è su intere popolazioni, ormai criminalizzate, che è stato gettato l'obbrobrio. Da allora la menzogna regna *inevitabilmente* sovrana. La "fratellanza in armi" diviene sospetta. Il diritto cambia di natura: si inventano nozioni prive di senso ("crimine contro l'umanità"), aberrazioni giudiche ("l'imprescrittibilità") ecc.

Al tempo stesso, la guerra non è più un fenomeno esclusivamente, ovvero essenzialmente, militare. La lotta armata non è più il solo mezzo per vincere o indebolire l'avversario (ciò che i militari difficilmente riescono a comprendere!). La guerra è ormai anche economica, ideologica, culturale, religiosa, psicologica, politica ecc. I trattati di pace e gli armistizi non significano più la fine delle ostilità; essi segnalano solamente che queste ultime proseguono altrove e/o sotto altre forme. Inversamente, i conflitti armati possono avere (teoricamente) fine senza che venga stipulato alcun trattato di pace (4). La guerra non è più la continuazione della politica con altri mezzi (Clausewitz); è piuttosto la politica, tra l'altro, che continua la guerra su altri terreni. Nella visione di Lenin, ad esempio, una guerra non è realmente finita che allorché l'opposizione o la contraddizione politica che l'ha determinata viene "risolta". Le conseguenze di una tale affermazione sono incalcolabili: la "risoluzione" di un "conflitto" implica ormai che si vada ben al di là della vittoria militare – ammesso che quest'ultima lasci

alla parte avversaria i mezzi per la rivincita.

L'avvento dell'atomo ha ulteriormente modificato le cose. Con la forza atomica si trova per la prima volta inventata un'arma la cui efficacia *primaria* risiede nel suo *non-uso*. È questo il fondamento della nozione di *dissuasione*, che può anche esercitarsi dal "debole al forte", di modo che il vantaggio non è più necessariamente del paese che allinea i contingenti più numerosi o meglio addestrati. La dissuasione punta a creare condizioni tali per cui, in qualunque caso, la guerra comporterebbe, per colui che se ne assumesse l'iniziativa, inconvenienti superiori al beneficio previsto. Alla guerra sembra così succedere la *non-guerra*, quanto meno per ciò che attiene alla strategia militare "centrale", giacché una tale situazione non impedisce (e al contrario perfino favorisce) altre forme di guerra ed i conflitti cosiddetti periferici.

Una nuova mutazione è in corso. Il più importante elemento di novità attiene alla *rapidità*, che eccede le capacità e le risorse umane "classiche". Una guerra mondiale può ormai scatenarsi, svolgersi e concludersi nello spazio di qualche minuto. È la guerra dei "cento secondi" della quale parla il generale Gallois. Essa possiede almeno un vantaggio: di essere infinitamente meno distruttiva dei grandi conflitti della prima metà di questo secolo (l'evoluzione delle tecniche ha raggiunto un tale grado di precisione e di selettività che gli obiettivi mirati possono essere colpiti senza una massiccia distruzione della popolazione). Un'altra conseguenza, capitale, è che la guerra sfugge sempre più ai militari. Non solo gli eserciti professionali divengono (come già è in gran parte dei paesi occidentali) perfettamenti inutili, ma la stessa decisione strategica passa dalle mani degli stati maggiori a quelle dei tecnici. "Attive alla velocità della luce, cinquantamila volte più veloci degli odierni razzi balistici, scrive Pierre Gallois, (le nuove armi) non lasciano più spazio all'intervento dell'uomo. Questi dovrà delegare le sue funzioni d'analisi, di sintesi e di decisione a delle macchine appositamente concepite. Le équipes di scienziati, in diretto contatto con il potere politico, assumeranno la guida dell'intero edificio da esse costruito, dalla fase della progettazione a quella della sua eventuale utilizzazione (...). Domani, creazione scientifica e strategia militare si confonderanno. Uscito lo stratega dalla storia, e così il soldato, la strategia militare lascerà il posto alle strategie di ricerca e alle realizzazioni tecnico-scientifiche "(*Le soldat sort de l'histoire,* in "Le Figaro", 23-24 novembre 1985). Certo, in questa prospettiva, la "grande strategia" resta in una certa misura dell'ordine del politico. Si potrebbe dire che essa vi *ritorna*. Ed i politici, che decidono dell'opportunità dei conflitti e degli obbiettivi scelti, potranno sempre decidere di ricorrere alle armi (soprattutto allorché l'iniziativa ritorna loro!). Ma è ormai ai tecnici, secondo Gallois, e non più ai militari, che essi si rivolgono prioritariamente per definire i loro piani, per mettere a punto gli scenari e condurre i conflitti. Le armi di domani, in altri termini, sono armi che nessun combattente potrà brandire.

Riassumiamo. La guerra è stata un'arte; è diventata, al pari d'altre cose, una "industria" di massa. Essa era appannaggio di guerrieri professionisti o di militari di vocazione; è diventata un destino a tutti comune. Era un gioco che obbediva ad un rituale simbolico e preciso; essa non è ora che un gioco al massacro che colpisce indistintamente e nella maniera più assurda popolazioni intere. Essa era un fatto eminentemente militare; è divenuta un dato multiforme, nel quale il controllo delle armi sfugge sempre più agli stati maggiori per diventare, eventualmente sotto l'autorità dei politici, una questione di tecnici. Il "guerriero" (membro della classe che aveva il *diritto* di portare le armi) è stato rimpiazzato dal "soldato" (il mercenario ovvero il supplettivo che può pretendere il soldo), e poi

dal “militare”; ed ecco che quest’ultimo si vede anch’egli privato della sua ragion d’essere. Certo, vi saranno sempre dei conflitti locali, “periferici”, delle guerriglie ecc., cui potranno prender parte gli irriducibili (o i socialmente inadattabili). Ma questi ultimi saranno necessariamente dei *marginali*, senza più alcun rapporto con ciò che una volta era il guerriero o il soldato. Cosa divengono in simili condizioni i “valori militari” o “guerrieri” ai quali alcuni sono legati? È questione che ci si può porre.

Una risposta abbastanza banale consiste nel coltivare la speranza che questi valori possano essere in qualche modo “riconvertiti” nella società civile. È Montherlant, credo, che si è interrogato sul modo di perpetuare i valori guerrieri in tempo di pace. Una simile prospettiva mi lascia, dico subito, assai scettico. Come il loro nome indica, i valori guerrieri sono legati alla guerra: se il soldato esce dalla storia, ci sono buone possibilità che anche i valori guerrieri scompaiano con lui.

Un’altra risposta potrebbe consistere nel considerare che i valori guerrieri non sono, in fin dei conti, con il loro seguito di audacia, di coraggio, di grandi fatti, che un aspetto di qualcosa di più generale, che sarei tentato di definire i valori aristocratici. L’eroismo potrebbe allora essere quella forma d’aristocraticismo che si esprime in tempi di guerra, essendo inteso che l’aristocraticismo è ben valido (e vitale) in tempo di pace. Quando si leggono i testi antichi ci si accorge d’altronde che i valori guerrieri, considerati nella loro autentica natura, non sono considerati come i valori supremi. Ma riconosco volentieri che questo approccio al problema resta insoddisfacente. Esso presenta peraltro un punto debole, poiché l’aristocraticismo sembra discendere essenzialmente dalla prima funzione, mentre l’eroismo è legato più direttamente alla seconda. Si tornerà su questo argomento.

3. Un’altra questione, che menziono solo per esprimere il mio avviso, e ben lontana dall’aver ai nostri giorni costituito l’oggetto di un’analisi profonda, è la questione del terrorismo. Il terrorismo moderno discende con ogni evidenza dalla generalizzazione di ciò che si è definita, talvolta, la “guerra partigiana”. La sua estensione è legata alla moltiplicazione dei punti di vista ideologici, e più precisamente alla messa in causa sistematica della nozione di *legalità*, a favore di concezioni vieppiù soggettive della *legittimità*. Questo affossamento della nozione di legalità è essa stessa associata alla moltiplicazione delle forme di guerra richiamata sopra. Un fatto particolarmente importante a questo riguardo mi sembra essere il modo con cui gli Stati, di fronte al terrorismo, ricorrono essi stessi sempre più apertamente ai medesimi suoi sistemi (cfr. il fermo operato dai caccia americani dell’aereo che trasportava i pirati dell’“Achille Lauro”). Al terrorismo risponde così un terrorismo di Stato, la cui stessa esistenza interdice presso gli Stati che vi ricorrono (o che si dichiarano costretti a ricorrervi) la virtuosa indignazione che essi avevano fino a ora l’abitudine d’opporre a questo tipo di pratiche. Che lo si voglia o no, in effetti, opporre il terrorismo al terrorismo sotto l’apparenza di un “contro-terrorismo”, non porta a null’altro che a *legittimare* il terrorismo. Si è allora in un circolo vizioso. E come del resto il terrorismo “classico” è esso stesso molto di frequente, direttamente o indirettamente, il risultato di “manipolazioni” statali, così non è esagerato dire che l’epoca attuale è anche quella della generalizzazione del *terrorismo di Stato*, ciò che contribuisce ancora di più a far vacillare la nozione di legalità. Su questo problema, tutta una riflessione resta da sviluppare.

4. Vengo ora a delle questioni molto più fondamentali. Si tratta della preferibilità della guerra o della pace. L’apologia dei valori guerrieri conduce talvolta a considerare lo stato di

pace, se non come francamente negativo, quanto meno come un male sociale. Questa può essere, ben inteso, una *opinione* individuale: si ha il diritto di preferire di fare la guerra piuttosto che di non farla. Se al contrario ci si situa al livello dei princìpi, sarei più cauto. Certo, la pace non è un assoluto più che la guerra. È possibile trovare degli aspetti positivi nella guerra, così come nella pace. È sicuro, d'altronde, che le caratteristiche della guerra e della pace non sono da analizzare solo come dei contrari. La pace, detto altrimenti, non si riassume nella mancanza di guerra, più di quanto la guerra si riduca alla semplice mancanza di pace. Nella teoria politica dell'India antica, ad esempio, la pace (*sàma*) è tutt'altra cosa che l'assenza di guerra: essa è uno stato positivo, espressa da un "trattato" (*samdhi*) e garantita da degli "ostaggi". Ma occorre andare più lontano. Non soltanto non vi è niente di ridicolo nell'affermare che la pace è un bene – il che non significa che essa sia preferibile ad ogni altra cosa, né che essa sia il valore supremo, e nemmeno che la sua conservazione giustifichi non importa quale atteggiamento – ma occorre sottolineare che in tutte le società normali è la pace che rappresenta lo stato più desiderabile.

Se si crede ad un "ordine naturale", e contemporaneamente si ammette che questo ordine riposa su un equilibrio necessariamente instabile di forze antagoniste, è chiaro che questo "ordine" è una forma d'*armonia* che si può considerare come equivalente alla "pace". Se, al contrario, si percepisce l'universo come un "caos", la prospettiva non è molto differente: in questo caso sono gli dei, o gli uomini, che hanno per còmpito, nel mantenere a distanza le forze elementari *distruttive*, di instaurare e di perpetuare un ordine (cosmico o sociale) armonioso, il che implica una "pacificazione". Certo, non si tratta di una "pace" statica, ma al contrario di una "pace" risultante dallo sforzo dispiegato da un'autorità sovrana che si impone

alle forze di distruzione. Gli dei fondano l'armonia imponendo la loro volontà alle forze elementari rappresentate, nelle religioni indoeuropee, da quei ribelli nati, da quei perpetui rivoltosi che sono i "titani" e i "giganti" (Prometeo, ricordiamolo di sfuggita, è proprio uno dei titani). Lo stesso avviene presso gli uomini, che sono chiamati a seguire l'esempio degli dei, e non quello dei titani. Sul piano religioso, il sacrificio suggella l'alleanza tra uomini e dei e ricrea periodicamente l'ordine armonioso del cosmo. Il re indoeuropeo può ben fare la guerra; rimane sempre che il suo ruolo essenziale, quello che caratterizza la prima funzione e la giustifica in quanto tale, è di instaurare la concordia nel seno della società, limitandovi il più possibile le divisioni e gli scontri. L'obiettivo di ogni sovranità è dunque di instaurare l'armonia; la lotta non è che il mezzo per stabilirla (o per ristabilirla). È ciò che esprime un adagio ben noto, ma sempre mal interpretato: "Se vuoi la pace, prepara la guerra" – formula che, lontano dall'avere un significato "bellicista", indica molto chiaramente che la guerra è un *mezzo* mentre la pace è una *mèta*.

Nel seno di una società, il mezzo più sicuro per creare l'armonia e per mantenere la pace civile è l'esistenza di una forma d'autorità tale che, sotto la sua tutela, le parti che compongono l'organismo sociale si trovano poste, non in un rapporto di antagonismo, ma in un rapporto di complementarietà. Questa idea di una complementarietà delle parti è alla base di ciò che si definisce l'"olismo" sociale – forma di organizzazione di tutte le società tradizionali, la quale implica che il tutto eccede la somma delle parti e che l'individuo si pone come secondo in rapporto all'insieme della comunità.

Si commetterebbe un grave errore se si credesse che l'"ideologia" indoeuropea è centrata sull'esaltazione della guerra e della lotta. Certo, è una ideologia che riconosce la "naturalità" dei conflitti, che riconosce ed esalta il valore guerriero, ma

che, lontano dal fare di questo valore il valore supremo, conferisce al contrario questo ruolo ad un'autorità per natura capace di superare tutti gli antagonismi. La sua idea-base è che il mondo non può sopravvivere, che la stessa società non può sopravvivere, che tramite la giustapposizione armoniosa e "pacifica" delle parti, delle classi, delle funzioni, dei corpi ecc., all'interno dei quali l'antagonismo potenziale è stato "depotenziato" e trasformato in *complementarietà*. Questa idea è illustrata, presso la maggior parte degli Indoeuropei, dal tema della "guerra di fondazione", tema che fa della formazione della "società trifunzionale" la storia di un *antagonismo superato*, di un "contratto di pace" in cui l'armonia (e la stessa verità) risulta dall'aggiustamento di parti altrimenti antagoniste e dall'integrazione dei contrari: nell'India vedica, attraverso il racconto del modo con cui gli dei pongono fine alle loro divisioni ed alle loro rivalità per non fare più il gioco degli Asura; a Roma, attraverso l'apologo delle membra e dello stomaco ecc. Tema "pacifico" per eccellenza – ma non tema pacifista, giacché, ripetiamolo, la "coabitazione" armonica e proporzionata delle parti non si produce da sola, ma esige un'autorità sovrana sufficientemente forte per imporsi alle forze di divisione e di distruzione che sempre la minacciano.

5. La guerra non è evidentemente che una forma estrema, e particolare, di lotta. La lotta è innanzitutto *tensione;* essa mette alle prese forze antagoniste che si attualizzano e si potenziano volta per volta mutuamente. Essa è di conseguenza anche *equilibrio*, necessariamente instabile, coincidenza e bipolarizzazione dei contrari. Quando Eraclito dice che "Polemos è padre di tutte le cose", egli non vuol dire, come si crede un po' alla spiccia, che tutto il reale nasce dalla guerra, nel senso che oggi diamo a questo termine, ma che la sovranità si confonde con l'unità originaria dei contrasti, così che "Dio"

è sempre altro – come "il fuoco, miscela d'atomi, (che) ognuno chiama come gli pare".

All'interno di questa iniziale tensione, ciò che soprattutto importa è che ciascuno degli elementi che sono tra loro alle prese non possono e nemmeno debbono essere definitivamente messi fuori combattimento. Ecco perchè, presso Eraclito, *polémos* è in fin dei conti sinonimo, non di distruzione, bensì di *armonia* (*armoniè*), vale a dire, come ha scritto Jean Beaufret, della "stretta congiunzione di forze tra loro opposte", un modo diverso di intendere quel "disvelamento che si vela" attraverso il quale l'essere si lascia afferrare. Armonia significa allora *co-appartenenza*, "appartenenza comune", tensione che riunisce più che tensione che separa.

6. È appena il caso di ricordare che l'ideologia tripartita, della quale la ricerca contemporanea ha stabilito il carattere fondamentale nella rappresentazione del mondo indoeuropeo delle origini, *gerarchizza* le tre funzioni, e che la funzione guerriera non viene che come seconda.

La prima funzione è quella della sovranità e della regolare amministrazione delle cose – si tratti del cosmo, dell'universo degli dei o della società degli uomini. La seconda funzione, che è quella del vigore fisico considerato in tutte le sue manifestazioni, le è interamente subordinata, pur intrattenendo con essa delle relazioni privilegiate (sulla base specialmente di un rapporto tra classi d'età) che le separano nettamente, sia l'una sia l'altra, dalla funzione produttrice (terza funzione).

La teologia delle tre funzioni mostra bene ciò che riunisce ed al tempo stesso distingue, ovvero oppone, le prime due. La funzione sovrana ha un duplice aspetto: sacerdotale e regale, spirituale e politico. Il legame con la seconda funzione si opera attraverso l'una o l'altra componente, ma sotto forme

distinte. Il "re" partecipa direttamente alla battaglia; Varuna o Giove pongono la loro magia al servizio di Indra o di Marte, così come Odino fa egualmente uso del suo "legame d'arme" (*herfjöturr*). La funzione guerriera, da parte sua, sembra anch'essa sdoppiarsi, all'origine, in un tipo "passionale" e in un tipo "riflessivo": furore cieco in un caso (Eracle in Grecia ovvero Vâyu; cfr. Bhîma nel *Mahâbhârata*), intelligenza strategica nell'altro (Achille o Indra, cfr. Arjuna) (5). Questa doppia distinzione è alla base di una sottile dialettica, ma lo schema generale rimane: la funzione sovrana supera la funzione guerriera, la cui forza non è *legittima* che per quel tanto che essa è al servizio di un principio che la trascende e che sta in rapporto con l'ordine generale delle cose: Indra, si legge nel Rg-Véda, è colui che "tronca le menzogne di chi viola le regole di Mitra e di Varuna" (X.89). In rapporto alla guerra, si potrebbe dire: la terza funzione è completamente estranea ad essa; la seconda funzione la riguarda direttamente; la prima decide se la guerra è necessaria e vi ricorre allorché non esiste altro mezzo per ristabilire l'armonia.

La simbolica europea pone il fuoco al di sopra della terra, l'aria (l'atmosfera) al di sopra del fuoco, ed il cielo al di sopra dell'atmosfera: ciò che domina non è necessariamente dell'ordine di ciò che arde. Dire che la funzione guerriera è *seconda*, significa che gli uomini di potenza e di azione stanno subito dietro gli uomini di sovranità, di conoscenza e di spiritualità. La conoscenza precede la potenza, come la saggezza precede la forza. Certo, quest'opposizione deve anch'essa essere dialettizzata. Da una parte, la potenza è una forma (incompleta) di conoscenza. Dall'altra, la conoscenza è una forma (superiore) di potenza e, ad un certo grado, essa implica la potenza come intrinseca condizione del suo mantenimento. Ma questa potenza non è (o non è solo) dell'ordine del vigore fisico o del fragore delle armi. La potenza che conferisce la conoscenza

non è dell'ordine dell'avere, ma dell'essere: conoscere, tradizionalmente, non significa "acquisire", ma assimilare a sé la "forza" e la sostanza dell'oggetto conosciuto. La sovranità, così, è *immobilità senza essere inazione*. Essa è anche, al contrario, immobilità come *causa* di ogni azione, pertanto distinta da essa, perchè situata al di sopra di essa, come la stella polare, centro immutabile di ciò che diviene.

L'idea assai diffusa secondo la quale il primato della conoscenza sull'azione sarebbe caratteristico dell'Oriente, mentre l'Occidente avrebbe da sempre istituito una relazione inversa, appare così fortemente contestabile. Mi sembra che Guénon abbia ragione allorché scrive che "tutte le dottrine tradizionali, siano esse orientali o occidentali, sono unanimi nell'affermare la superiorità della conoscenza ed anche la trascendenza della conoscenza in rapporto all'azione, nei confronti della quale essa gioca in qualche modo il ruolo del 'motore immobile' d'Aristotele, ciò che, ben inteso, non vuol dire che l'azione non rivesta un suo posto legittimo ed una sua importanza nel suo ordine, ma questo ordine non è che quello delle contingenze umane" (*Autorité sprituelle et pouvoir temporel* [1929], Véga-Guy Trédaniel, 1984, p. 42). L'azione, implicando il movimento, non può trovare in sè stessa il suo principio, poiché per definizione ogni principio è al riparo da ogni cambiamento. La potenza, per avere senso e *legittimità*, deve essere conforme a ciò che l'intelletto sovrano conosce.

In ragione stessa di ciò che le riunisce, le due prime funzioni sono potenzialmente rivali. Questa potenziale rivalità si può vedere, per esempio, nelle sfide che Indra (la forza fisica) lancia a Varuna (l'autorità sovrana), o ancora a Roma, nell'"empietà" caratteristica di Tullo Ostilio (il cui nome rivela bene il carattere guerriero) il quale richiama il suo castigo ad opera di Giove.

Un altro tema molto interessante, che segna l'*incompletez-*

za ovvero l'"inferiorità" relativa della seconda funzione, è quello, lungamente descritto da Dumézil, dei "tre peccati del guerriero" (es.: Indra nell'India vedica, Eracle in Grecia, Starkadr nell'epopea scandinava). Questi "peccati", che si distribuiscono essi stessi secondo lo schema tripartito, sono delle manchevolezze o degli eccessi che attengono alla *natura* stessa della funzione guerriera. Per definizione, il guerriero deve in effetti possedere molte delle qualità dell'avversario. Il guerriero ottiene la vittoria superando le caratteristiche di colui al quale egli si oppone, pur restando nello stesso suo terreno. (Occorre qui ricordare che i nemici mortali degli dei, i titani o i giganti, sono soprattutto portatori di una potenza *elementare*, d'una forza bruta o caotica). È in questa fatalità mimetica e propriamente tragica che risiede la fonte delle sue "colpe": eccesso (*hybris*), grandezza guerriera, follia distruttrice; tutti fattori che risultano da questa *autonomia* che il guerriero, allo scopo di dominare, è tenuto talvolta ad acquistare in rapporto alle norme ammesse dalla società – e col rischio di farne in seguito uso contro di essa. I "peccati" del guerriero, in altri termini, mostrano che la vigoria fisica resta in qualche modo sempre debole in rapporto all'autorità sovrana, con la quale pertanto essa si scontra e che tenta di conquistare.

Storicamente, la seconda funzione è frequentemente sboccata nella prima. Ciò è vero sia sul piano del mito sia sul piano della società. Presso i Germani, in particolare, il dio della giustizia (* Tiuz) ha potuto essere inteso da Tacito come Marte (mentre, parallelamente, Thor "scivolava" nel dominio della protezione dei cittadini). La concezione indoeuropea della regalità è da questo punto di vista ambigua. Da un lato, il re è il *sovrano*, vale a dire l'equivalente del sacerdote, dall'altro egli è egualmente il primo dei guerrieri. Ciò spiega come, nella storia, l'"ascesa" della terza funzione a detrimento delle prime due sia stata spesso preceduta da un tentativo, eventualmente

coronato da successo, da parte della funzione guerriera di istituirsi in luogo ed al posto della funzione sovrana. René Guénon ha lungamente studiato questo processo per il quale, come egli dice, "noi vediamo i guerrieri (...) dopo esser stati sottomessi all'autorità spirituale, rivoltarsi contro di essa, dichiararsi indipendenti da qualunque superiore potenza, o anche cercare di subordinare a sé questa autorità verso la quale essi avevano tuttavia, inizialmente, accettato di indirizzare il loro potere, ed a farne uno strumento al servizio del loro proprio dominio" (op. cit., p. 26). Nell'epoca moderna, si può considerare che i fascismi europei, legati al "nazionalismo degli ex combattenti" che fa la sua comparsa all'indomani della prima guerra mondiale, abbiano costituito in qualche modo un esempio di simile ipertrofia della funzione guerriera (6).

7. Nel febbraio del 1928 Hitler dichiara che la legge della vita è la lotta di tutti contro tutti: "In questo combattimento, i più forti ed i più adatti avranno la meglio sui più deboli ed i meno adatti... Non è in virtù del principio d'umanità che l'uomo può vivere o mantenersi al di sopra del mondo animale, ma unicamente grazie alla lotta più brutale". Un simile punto di vista è caratteristico. Esso deriva in linea diretta dal darwinismo sociale (più precisamente, dalla sua variante "ottimista"), del quale esso fornisce una schematizzazione estrema. Qui, non è la *naturalità* della guerra che viene affermata, bensì la sua *normalità*. La guerra è lo stato normale del mondo; il solo rapporto *normale* esistente (che deve esistere) tra gli uomini è un rapporto di antagonismo e di dominazione – non un rapporto gerarchico inglobante, bensì un rapporto d'asservimento lineare in cui le parti non sono che *oggetto* o *soggetto* poste le une di fronte alle altre. La legittimazione di questo rapporto risiede nel suo carattere "naturale" ed "uni-

versale", e sussidiariamente nell'idea di *selezione:* la guerra "seleziona i migliori" (ciò che conduce ad affermare, in fin dei conti, che essa *dice il vero* e costituisce per definizione l'istanza nella quale s'enuncia e si esprime la vera *giustizia*). L'"ordine naturale" è dato dalla guerra e dal dominio, e da null'altro. In questa prospettiva la pace non è evidentemente che un'illusione. Al più, essa non è che l'intervallo tra due guerre; di regola essa è un'occasione per proseguire la guerra con altri mezzi. Si arriva così al paradosso che l'uomo non potrebbe "mantenersi al di sopra del mondo animale" che al prezzo di rifiutare la sua *umanità*... vale a dire precipitando al rango animale.

È a giusto titolo che Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, pp. 154-164) vede in questa concezione della vita sociale come *lotta di tutti contro tutti* una componente profondamente individualista della dottrina hitleriana. "L'accento assai marcato posto sulla lotta per la vita (e per il dominio), egli scrive, traduce precisamente la valorizzazione e la negazione individualiste delle credenze collettive" (p. 158). Il tratto caratteristico del darwinismo sociale è in effetti quello di interpretare la lotta *tra* collettività come il naturale prolungamento della lotta esistente *all'interno* di ogni collettività. Ora, in ultima analisi, l'idea di una storia del mondo interpretabile in termini di "eterna lotta" tra le razze – la razza emerge qui come *valore* supremo ed al tempo stesso come concetto esplicativo universale – è il prolungamento "logico" di una visione in cui la lotta di tutti gli individui tra di loro sbocca automaticamente nella promozione dei "più forti e dei più adatti". Questo tema della lotta tra razze, proiezione secondaria dell'idea della lotta universale, i cui più grandi teorici in Germania furono Ludwig Gumplowicz (*Rassenkampf*, 1883) e Gustav Ratzenhofer, e del quale è evidente

l'affinità strutturale con quello della "lotta di classe", consegue proprio, aggiunge Dumont, "dalla disgregazione della rappresentazione olista determinata dall'individualismo" (ibid., p. 161).

Val la pena, qui, di ricordare il legame profondo, ma non sempre percepito, esistente tra il darwinismo sociale e il liberismo economico (dottrine che hanno d'altronde trovato entrambe il loro campo d'estensione massima nell'universo individualista anglosassone). A fianco di una componente dottrinale incontestabilmente irenica, ovvero "pacifista" (lo scambio economico e commerciale come mezzo per ridurre i conflitti e trasformare gli *avversari* in partners), il liberalismo, per l'importanza e la portata che esso attribuisce alla nozione di *concorrenza*, possiede in effetti, paradossalmente, una dimensione "pan-polemologica" che consona largamente con il darwinismo sociale. La "sopravvivenza dei più adatti" risultante dalla lotta di tutti contro tutti traspone con sufficiente esattezza i benefici che si suppone derivino dalla "concorrenza pura e perfetta". In un caso come nell'altro, una "mano invisibile" e provvidenziale, legata all'esistenza di un *ordine naturale*, seleziona i "migliori" ed i più "prestanti".

L'idea generale è che, se si lasciano liberamente operare i meccanismi "naturali" (il mercato, la concorrenza, la "selezione", ecc.), meccanismi che la società deve tentare di imitare quanto più possibile, il risultato corrisponderà all'optimum.

Nei due casi, si passa impercettibilmente dall'idea che la concorrenza/selezione naturale gioca a favore dei "migliori", all'idea che, per identificare i "migliori", è sufficiente individuare coloro che sono "meglio" riusciti. Ragionamento liberale: il miglior prodotto è quello che si vende meglio. Ragionamento social-darwinista: l'individuo, o il gruppo di individui, più idoneo è quello che è stato selezionato (giacché esso

era il meglio "adatto"?). Si tratta di un circolo vizioso. La concorrenza economica seleziona i migliori. Ma i migliori per cosa? Per adattarsi alle leggi della concorrenza (per vendere le loro mercanzie). La selezione naturale seleziona i più adatti. Ma i più adatti a cosa? Alla sopravvivenza, vale a dire ad essere selezionati.

In questa ottica, la storia "naturale" è fondamentalmente *giusta*. Il *successo* è al tempo stesso prova di giustezza e sanzione di giustizia. I popoli "che durano" sono i popoli superiori. Le ideologie più coerenti sono quelle che "riescono" al meglio. I migliori prodotti sono quelli che si consumano maggiormente: la qualità si riduce alla quantità. Ed è la guerra (economica, biologica o d'altro tipo) che decide ciò che è e ciò che *deve essere.*

Chiaramente, la realtà è completamente diversa. La storia umana, sia essa militare, economica e sociale, è più la storia di una *contro-selezione* che di una *selezione.* La qualità si vende male, non fosse altro perchè essa esige da parte dei consumatori un'attitudine a scegliere e delle aspirazioni alla qualità che non sono che appannaggio di una minoranza. La concorrenza non è mai pura e perfetta, ma falsata dalle relazioni di potere, dal gioco propagandistico e dall'opacità relativa dell'informazione. Gli individui migliori, essendo spesso anche quelli che assumono i maggiori rischi, non sono tra coloro che meglio "sopravvivono", ma più generalmente (cfr. supra) sono quelli eliminati più in fretta. La storia – diceva Pareto – è un cimitero d'élites. La selezione non è dunque una nozione priva di valore, al contrario, solo che il suo valore è relativo; essa non promuove automaticamente i migliori. Ed essendo la durata il contrario dell'intensità, si potrebbe anche pensare che i popoli di più lunga storia siano anche, in un qualunque senso, quelli che non si sono mai veramente *messi in gioco.*

Questa idea di una concorrenza selvaggia, di una legge della

giungla, di una lotta di tutti contro tutti, dalla quale sortirebbero i "migliori" è infatti, nel suo pieno significato, una idea *moderna,* risultante da un tentativo inefficace di compensare, con il richiamo ai valori di lotta, un processo di disgregazione e di atomizzazione sociale. Modo di compensare che è anche, e probabilmente soprattutto, una maniera indiretta di *legittimare* questo processo. Visione fondamentalmente *ottimista* anche, a dispetto della durezza dei suoi enunciati, nella quale non è possibile trascurare di vedere una trasmutazione discreta dell'ideologia del progresso.

È evidente che una simile tematica è rigorosamente antagonista al tempo stesso al pensiero indoeuropeo delle origini ed all'olismo caratteristico di tutte le società tradizionali. Per definizione, come si è visto, l'olismo pone l'elemento comunitario, inglobante, sopra tutto e si sforza di limitare al massimo le tendenze antagoniste ed atomiste. Una società tradizionale, *organica,* non è dunque fondata sulla competizione ad oltranza, l'eliminazione dei "deboli" o dei "meno adatti" e la guerra di tutti contro tutti. L'esistenza umana, la configurazione sociale e, sopra tutto, i rapporti tra le differenti società non trovano la loro legge fondamentale nella "lotta a morte" tra le parti presenti, che appare invece come il tratto tipico del *totalitarismo* moderno (7). Una società tradizionale risulta dalla volontà sovrana di instaurare l'*armonia* in seno al caos. Essa si fonda sull'ideale "olista" di una complementarietà di parti intrinsecamente ineguali, ma tutte virtualmente necessarie. Il principio di base non è l'eliminazione del debole ad opera del forte, ma l'aiuto che quest'ultimo dà al primo nel nome di una *co-appartenenza* fondatrice di solidarietà. In una tale società, vi sono delle rivalità, delle competizioni, dei fenomeni d'emulazione ecc. – ed è un bene. Ma non è presente la visione fondatrice di una lotta generale che legittima tendenzialmente la guerra civile. Nell'ideologia indoeuropea,

proprio perchè l'essenza della vita umana *non* è la lotta di tutti contro tutti, la teoria politica *non è tanto una teoria del potere quanto una teoria dell'autorità legittima,* della quale il potere non è che una conseguenza. E se la società gerarchizzata è una società nella quale la differenza non costituisce il vero problema, è precisamente perchè questa differenza, essendo colta sotto l'angolo della complementarietà, trova la sua profonda legittimità in una prospettiva *integrante* costitutiva di gerarchia. Da questo punto di vista, l'organicismo appare proprio il contrario del darwinismo sociale.

8. La teoria della lotta di tutti contro tutti mette infatti in gioco una mentalità che trova così la sua espressione nel dominio della psicologia individuale. Anche in questo caso occorre sfumare le parole. Come si è detto, che la vita sia lotta è una realtà evidente. Egualmente evidente è che i conflitti non possano mai essere interamente eliminati dai rapporti sociali, che qualunque attività umana implichi una *strategia,* cosciente o meno. Ma se la vita è lotta, pure non è solo questo. Concepire, come alcuni fanno, i rapporti tra gli esseri esclusivamente sotto l'angolo della rivalità, dello scontro potenziale, in breve, del rapporto tra forze, mi sembra una tendenza singolarmente rivelatrice d'una innata impotenza o di una incertezza sulle proprie capacità. Si ricerca sistematicamente lo scontro (e la "vittoria" in esso) al fine di rassicurarsi: si ha bisogno di "trionfare" sull'altro per sapere quanto si vale. Il procedimento è speculare a quello di quei seduttori professionali che cercano, a ben vedere, non tanto di gioire dei frutti della seduzione, quanto di rassicurarsi sulle loro capacità di esercitarla, ciò che prova a sufficienza l'*inquietudine* di cui questa capacità li fa oggetto. Questa tendenza si coniuga frequentemente con (e denota) una propensione alla distruzione ed anche, più sovente, all'autodistruzione che rimanda ad una infermità dello spirito.

"Fate l'amore, non la guerra": questo slogan si sa, non significa molto. L'una cosa non esclude evidentemente l'altra, ed è così che i grandi conquistatori moltiplicano anche le loro conquiste amorose. Resta vero però che la guerra è sospensione dell'amore: si può stimare un avversario, ma non lo si può al tempo stesso (salvo che nelle tragedie classiche) amare e combattere. Inversamente, l'amore è sospensione della guerra, cosa che ben difficilmente riescono ad ammettere coloro per i quali l'amore non è che illusione (non avendolo essi mai conosciuto). L'amore non è né desiderio né possesso: piuttosto, prima d'essere ciò, è *comunione,* esistenza divisa, senza rivalità né competizione.

Certo, per citare un altro adagio, si dirà che l'amore è prossimo all'odio. Esso può effettivamente inverarsi nel suo contrario. Si dirà così che una certa "ostilità" non è necessariamente assente all'interno di un rapporto autenticamente amoroso. Ciò è ancora vero, ma si tratta qui di identificare il carattere "dominante" che si attualizza – il carattere "secondario" non essendo che potenziale. Carattere "minore" che può comunque attualizzarsi a sua volta (è il caso del "crimine passionale"). Ma un tale contrasto non è che la verifica del fatto che ogni cosa contiene in sè stessa il germe del suo contrario, e che i contrari non possono mai essere interamente separati. Non è certo questa una ragione per considerarli sinonimi, identici o equivalenti.

9. Un'altra questione è il problema delle "conquiste" alle quali un popolo o un paese può essere indotto ad impegnarsi. Ci sono sempre stati, su scala mondiale, fenomeni di espansione o di dominio, e sempre ve ne saranno. Ciò detto, non mi pare del tutto evidente, soprattutto in un'epoca in cui l'intero

pianeta è dovunque *politicamente* organizzato (il "mondo pieno" del quale parla Pierre Chaunu), che la vocazione "naturale" di uno Stato in buona salute risieda nella conquista e nell'espansione. Certi regimi politici moderni hanno avuto, in un recente passato, l'occasione d'apprenderlo a proprie spese. Indipendentemente dal fatto che l'espansionismo è incompatibile con la difesa del diritto dei popoli a disporre di sè stessi, e dunque con la difesa della *causa dei popoli*, e senza per questo cadere in un angelismo ignaro dei reali rapporti di forza che inevitabilmente stanno alla base delle relazioni internazionali, mi sembra quantomeno necessario sottolineare che l'apologia sistematica della "conquista" in sé, così come l'esaltazione della forza bruta, favoriscono la fuga in avanti e danno vita ad uno spirito di allucinata distruzione che finiscono per far cadere nel vuoto. Quando lo scopo dell'azione politica non è altro che "fare la guerra per conquistare" si è, senza alcun dubbio, nella direzione giusta per cadere in questo vuoto. Aggiungerei che vi è una grande differenza tra l'"essere conquistatori" (avere lo spirito di conquistare) e voler "conquistare" (*possedere* ciò che si è conquistato). Desiderare *di più* è qualcosa che non attiene all'essere, ma all'avere, vale a dire al regno della quantità.

10. Non mi soffermo, in questa sede, sulla questione del pacifismo. In quanto dottrina istituita (l'idea che esso è in grado di *sopprimere* la guerra) il pacifismo è un'assurdità. Ma la critica del pacifismo non implica né l'apologia della guerra né l'idea che una puntuale posizione di tipo "pacifista" sia sempre intollerabile. Essere per la guerra in sé è evidentemente anche stupido, così come essere per la pace in sé. È questione di circostanze. Si dice spesso: "Meglio morti che schiavi" (o ancora: "Meglio morire in piedi che vivere in ginocchio"). È una bella massima, sul piano individuale. Allorché è invece

in gioco la sorte di un popolo intero, essa può al contrario essere posta in discussione. Quando si vede il bilancio delle due grandi guerre civili europee, non si può non pensare che i pacifisti del 1914 e del 1939 non avessero completamente torto. La situazione, a questo riguardo, non è completamente cambiata al giorno d'oggi. Una guerra sul continente europeo attualmente non potrebbe avere che degli effetti catastrofici, quale che possa esserne l'esito. Il caso della Germania è particolarmente stupefacente. Coloro che hanno fatto di tutto per disarmarla dopo la seconda guerra mondiale, e per impedirle di dotarsi di mezzi in grado di assicurarle una difesa autonoma, potrebbero almeno avere al giorno d'oggi il pudore di non stupirsi se essa rifiuta di battersi per conto dei suoi "protettori" sovietici o americani. "Abbasso la guerra" mi sembra al momento una parola d'ordine assai soddisfacente per il continente europeo.

11. Le sole guerre veramente interessanti, e sempre giustificate, sono quelle che si ingaggiano con se stessi (la "guerra santa" evocata da René Daumal).

NOTE

1. *Una messa a punto recente in C. Galli,* Etologia e sociobiologia della guerra, *"Il Mulino", XXXIII (1984), n. 4, pp. 603-621.*

2. *Cfr. anche Jean-Yves Artero,* Défense et population, *Université de Lille II,1985.*

3. *Qualche punto di riferimento significativo: L.Daudet,* La guerre totale, *1918; E. Jünger,* Die totale Mobilmachung, *1932; E. Ludendorff,* Der totale Krieg, *1936; C. Schmitt,* Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat, *1937.*

4. *Benché la Germania sia stata sconfitta nel 1945, nessun trattato di pace è stato siglato con essa sino ad oggi. È risaputo, del pari, che nessuna guerra arabo-israeliana ha mai dato luogo ad una resa ufficiale, ad un armistizio o ad un trattato.*

5. *In termini moderni, si potrebbe dire, rispettivamente: tipo "Rambo" e tipo "Rommel".*

6. *Si tiene qui conto della critica alla veduta di Guénon avanzata da Julius Evola (cfr.* Ur e Krur. Introduzione alla magia. 3: "Krur", 1929, *Archè, Milano, 1985, p. 177). A Guénon, il quale intende subordinare rigorosamente la regalità al sacerdozio, Evola fa giustamente osservare che potere temporale e autorità spirituale emanano all'origine da una stessa funzione sovrana. Evola e Guénon, tuttavia, commettono entrambi lo stesso errore: essi non colgono la differenza esistente tra la funzione guerriera e il potere temporale, differenza che effettivamente è spesso mascherata dall'ambiguità (segnalata nel testo) del ruolo giocato dal re. Guénon, a partire da questa ambiguità, dissocia potere temporale e autorità spirituale, subordinando il primo alla seconda (punto di vista "guelfo"), mentre Evola, che le pone giustamente su uno stesso piano (punto di vista "ghibellino") esalta eccessivamente l'importanza dell'elemento guerriero. Contrariamente a ciò che Guénon dice, la* querelle *tra Papato e Impero non è dello stesso ordine della rivalità, in India, tra Brahmini e Kshatriyas. Ancora una volta, l'interpretazione dei fatti per mezzo dell'ideologia trifunzionale si rivela particolarmente illuminante.*

7. *Si vedano i lavori di Claude Polin che definisce il totalitarismo come la "guerra di tutti contro tutti" e lo mette in rapporto con l'avvento del materialismo e la disgregazione della società sotto l'incalzare dell'"economicismo" egualitario. Va da sé, peraltro, che teniamo conto del fatto che i rapporti internazionali non sono assimilabili a quelli esistenti tra i membri di una stessa società civile.*

Guillaume Faye

Verso l'età della guerra

Nel momento in cui l'apparizione di una civilizzazione di scala mondiale e l'esperienza di più di quaranta anni di "non-guerra mondiale" fanno dire ad alcuni che l'umanità sarebbe ormai fuori dall'età delle guerre, può apparire paradossale sostenere la tesi che, al contrario, proprio in virtù della planetarizzazione dell'umanità, stiamo *entrando* nell'età delle guerre, e che i tempi passati rischiano di apparire globalmente a noi pronipoti come anni di pace.

La tesi che in questa sede intendiamo difendere è la seguente: se la guerra è davvero il "fenomeno sociale più antico attestato nella specie umana" ed il solo del quale può dirsi che si riprodurrà (come stima Gaston Bouthol, fondatore della polemologia), allora la nostra epoca è, e sempre più sarà, in un grado superiore che i secoli passati, *dominata dall'evento guerra.*

Nostra intenzione non è qui di pronunciarci "pro" o "contro" la guerra, di difendere o di condannare la pace. Per la buona ragione che ai nostri occhi sia il bellicismo sia il pacifismo appartengono a quelle categorie d'opinione, schernite da Jonathan Swift, che oppongono, ad esempio, partigiani o avversari della digestione, del sonno, o dello sbadiglio. La

guerra fa parte della costituzione etologica e sociale della nostra specie.

Che cosa è la guerra? E quale definizione darne con riferimento agli altri tipi di conflitti? Sembra che la migliore definizione da dare a questa attività specificamente umana sia quella di *una lotta o scontro tra poste vitali e collettive;* la guerra si oppone al combattimento "agonale" – come lo sport – nel quale non si dà alcuna concreta posta in gioco. La guerra assume generalmente la forma di lotta armata, ma non sempre. Nondimeno, nelle "guerre" economiche, ad esempio, la *morte* eventuale dell'altro è considerata (carestia, recessione gigantesca ecc.). E questa possibilità d'avere la morte come conseguenza caratterizza la guerra in rapporto agli altri tipi di conflitto. La guerra può dunque definirsi come "un conflitto collettivo organizzato in cui è considerata la possibilità di dare e di ricevere la morte". La guerra è d'altronde il solo "evento storico umano" attualmente osservabile che data da *prima del neolitico.*

Nella guerra come in tutti i comportamenti aggressivi, l'elemento valorizzante, in fondo, non è il nemico. Quest'ultimo non è che un pretesto, una cristallizzazione. Ciò che propriamente conta è la pulsione guerriera. Non è forse questa pulsione guerriera, all'apparenza puro *non-senso,* in quanto "finalità senza fine", per dirla con Habermas (vale a dire atto finalizzato in cui il fine, l'obiettivo, conta poco), che dà *senso* all'esistenza? La guerra dà senso alla vita: non procede il senso dal non-senso?

E cosa altro è la nicciana volontà di potenza, vale a dire ciò stesso che dà conto dell'essenza di ogni vita, se non questa pulsione all'*espansione conquistatrice,* a detrimento d'altri, che non ha altra giustificazione che sé stessa? Quando si osserva funzionare l'ecosistema, si è del resto colpiti dal fatto che la sua ultima ragion d'essere, che i fondamenti biologici

della sua stabilità e della sua durata, riposano su di una *logica predatrice.*

Robert Ardrey ha ben mostrato, così come l'etologo Itenaus Eibl-Eibesfeldt, che i comportamenti umani *altruisti* (protezione, dedizione, amore, amicizia, dono ecc.) sono in realtà delle strategie comportamentali incluse all'interno di condotte polemiche, in poche parole, che essi sono modi di espressione "a vuoto" dell'aggressività. Detto altrimenti, l'amore è figlio dell'odio, l'alterofilia è un caso particolare dell'alterofobia. E questo schema comportamentale sembra iscritto nella filogenesi umana. La protezione dell'altro, la dedizione, l'altruismo non esistono nella nostra specie "di assassini e di cacciatori", come dice Ardrey, se non perchè essi servono a proteggere i parenti da una minaccia esterna: protezione della progenie e dei compagni di caccia e di lotta. Ecco perchè è da vedere nell'imperativo giudeo-cristiano d'amore universale – e necessariamente anonimo –, imperativo che porta a trasformare il "parente" (qualificato) in "prossimo" (non qualificato), una deriva patologica del comportamento altruista tale da essere geneticamente programmata. Simili derive sono frequenti nella specie umana, tenuto conto della sua plasticità, della sua malleabilità. Etologicamente, le condotte altruiste sono comportamenti *strettamente finalizzati alla protezione ed alla salvaguardia dei membri del gruppo ristretto:* orda, clan, città ecc. Il "grado massimo" di applicazione di questi comportamenti sembra essere la nazione, intesa in senso moderno. Spingersi oltre – l'umanità – rientra nel campo della patologia.

Certo, nel caso una minaccia globale s'abbattesse sull'umanità intera, è comprensibile che i comportamenti altruisti possano assumere una connotazione universale ("io salvo un uomo in quanto uomo"). Essendo però la salvezza della specie umana, specie costituzionalmente adatta ai conflitti *intra-*

specifici, condizionata dai conflitti interumani, creatori essi stessi di differenziazione, ed essendo la principale minaccia gravante sulla specie quella di una omogeneizzazione e di un basso livello di "conflittualità", l'idea secondo la quale l'uomo dovrebbe sentirsi solidale con "tutti" gli uomini e stimare che qualunque minaccia su un membro della specie, chiunque esso sia, minaccia l'insieme della specie, rimane una ipotesi di scuola.

L'altruismo, nella misura in cui può essere visto come una condotta che spinge, nel proteggere i propri "simili", a proteggere se stessi, appartiene in fondo al comportamento egoista, del quale non è che una variante. È nient'altro che la tesi "sociobiologista" di Wilson e di Christen, la quale interpreta i comportamenti amorosi, amicali, coniugali come strategie dei "geni egoisti" che operano, alla stregua di un inconscio collettivo, utilizzando come strumenti la nostra persona ed i nostri sentimenti... Allorché crediamo di amare spassionatamente, i nostri geni, essi, conducono per queste vie traverse la loro implacabile tattica di sopravvivenza egoista.

L'amore "disinteressato" non esiste nella specie umana. Le due forme più forti d'"amore" (Lorenz), il *compagnonnage tra uomini* e *l'amore per la progenie,* sono in realtà delle condotte organizzate su base di *solidarietà* "contro" una supposta minaccia. Nei legami tra uomini è il modello della solidarietà guerriera e cacciatrice che è leggibile; nel legame con la progenie, si tratta della protezione del proprio potenziale genetico. Quanto a ciò che è definito l'"amore coniugale" (termine d'altronde falso, giacchè non si tratta, etologicamente, di "amore", ma di "patto"), è da vedervi una forma attenuata dell'amicizia tra uomini. Quanto all'amore passionale (che costituisce una forma assai intensa ma breve di condotta altruista e che, nei comportamenti umani, è apparsa così tardivamente che occorre chiedersi, dal punto di vista

degli studi etologici e storici, se non si tratti, per caso, d'una condotta strettamente *culturale*) si sa sino a che punto esso ingloba degli aspetti polemici.

Da parte sua, la micro-sociologia ha ben messo in luce come i conflitti e la competizione siano, all'interno stesso del gruppo, portatori di innovazione e di stimolazione. Sociologi e polemologi (Carl Schmitt e Julien Freund in particolare) hanno mostrato che i gruppi, dall'équipe alla nazione, si costituiscono *contro* un nemico esterno e fondano la loro coerenza organica ed il loro consenso sulla *prospettiva* dello scontro. Preparare la guerra cementa il gruppo umano, qualunque sia la forma di questa guerra.

La stessa *amicizia* tra due uomini, per esempio, non ha nulla di "gratuito" e non deve nulla ad un'affinità disincarnata e *causa sui;* l'amicizia, anch'essa allorché supera la soglia della banale "simpatia", è rafforzata, se non proprio costruita, da una lotta da condurre "contro", dalla designazione di un obiettivo da colpire polemicamente, in breve, da qualcosa che somiglia alla guerra. D'altronde, sono proprio le *amicizie guerriere* quelle che, in tutte le culture, incarnano l'altruismo interumano (legami tra Achille e Patroclo). Anche se la "guerra" prende la forma di una condotta aggressiva non-polemologica (la lotta politica, la competizione economica ecc.) ciò non impedisce che le attività che uniscono gli uomini tra di loro siano sempre quelle che possiedono le caratteristiche della guerra. È rimarchevole il fatto che le attività che non possiedono queste caratteristiche (routine burocratica, lavoro d'officina ripetitivo, professioni deresponsabilizzanti ecc.) non diano luogo alla creazione di legami tra i protagonisti.

Georges Bataille e Michel Maffesoli hanno posto l'accento sul carattere fondatore e creatore della *violenza vissuta insieme*. L'aggressività e la prospettiva della guerra favoriscono, nella nostra specie, lo "stare insieme". Noi socializziamo

grazie alla distruzione dell'altro, alla caccia, alla guerra; e questa attività distruttrice è organicamente legata, esattamente come all'interno di un sistema vivente, all'attività costruttrice. Guerra e creazione sono i due poli di uno stesso moto dinamico.

Come ha mostrato Georges Bataille, la guerra gioca nella vita cronologica di un popolo il ruolo che i momenti passionali giocano nell'esistenza di un uomo: una sorta di *catarsi*, d'esplosione purificatrice, di messa alla prova, di sveglia, in cui, tutti in una volta, si esprimono e si sperimentano nella loro modalità *estrema* la solidarietà organica, l'"essere insieme" popolare, il sottofondo dei miti collettivi che la pace mantiene sotto una forma dolce e sonnacchiosa. La guerra equivale così anche ad una autorappresentazione: una società in guerra mette se stessa in spettacolo e approva se stessa; la guerra è quasi la prova, lo specchio di un popolo. D'altro canto, non sono gli eventi bellici che permettono, sul lungo periodo, di qualificare i popoli gli uni in rapporto agli altri nei loro "caratteri", dando loro una certa trasparenza? La guerra, egualmente, costituisce il momento in cui il *quotidiano si cancella*, in cui tutto diviene "pubblico", in cui la sfera del collettivo e del politico invade i giardini segreti, in cui la spada fende i velluti delle alcove.

J. P. Sartre faceva notare, in uno dei suoi rari testi lucidi, che i periodi di guerra danno un significato ed una posta ai problemi individuali, e fanno sì che "la vita valga la pena d'essere vissuta". Nella guerra appare ciò che i Greci chiamavano *synoesthésia*, la fusione dell'individuale nell'essere collettivo e senza dubbio si esprime qui, per la nostra specie, una molto antica necessità filogenetica, quella di immergersi di quando in quando nuovamente nel calore dell'orda. Come faceva ricordare Senofonte in un celebre passaggio sulla battaglia di Kounaxa, ingaggiata e vinta dai Greci contro i Persiani (*L'Anabasi*, Libro III), o Tito Livio, nelle sue numerose descrizioni delle legioni al combattimento, l'esercito in ordine di battaglia (*acies*) o in ordine di marcia (*exercitus*) costituisce un Tutto, un "essere" dotato di una esistenza propria, di natura sacrale, come simbolizzano gli emblemi.

Del resto, il carattere sacrale e religioso della guerra è così antico, così radicato nell'immaginario di tutti i popoli del mondo, che la sola *religione laica* (o religione tout court, peraltro!) che resiste all'ora attuale in tutti i paesi del mondo concerne il fasto militare. Vi è tutto: il rito, l'invocazione alle "entità" (la patria ecc.), il cerimoniale religioso della "bandiera", del richiamo alla "tradizione" ed ai "sacrifici" ecc. Nella realtà degli Stati moderni, l'esercito con i suoi fasti partecipa ad un numero impressionante di cerimonie civili, molto semplicemente perchè solo la funzione guerriera (in assenza di una sacralità sovrana della "prima funzione") conserva un evidente carattere di religiosità.

Alimento delle manifestazioni sacrali e religiose, la guerra è egualmente uno dei principali fondamenti della cultura. Lunga sarebbe la lista di opere estetiche, nel dominio letterario o delle arti plastiche, che si fondano sull'evocazione della guerra, quali che siano le culture cui si fa riferimento. Sul piano architettonico, è forse interessante sapere che la funzione guerriera è all'origine delle prime grandi opere conosciute (fortezza di Micene, nel Peloponneso, di Cnosso e di Festo a Creta, fortezze liguri in Provenza ecc.) e che l'architettura militare ha costituito il fondamento dell'arte della costruzione.

Jordis von Lohausen spiega lungamente (1) come le guerre costituiscano la principale matrice della storia e siano il modo di espressione indiretto attraverso il quale si esprimono le grandi forze demografiche e culturali. L'attuale carta del mondo, sul piano politico, economico o linguistico, è in gran

parte una carta "determinata dalle guerre".

Anche senza un'acuta tensione internazionale, la guerra e la sua *prospettiva* sottintendono la società del tempo di pace, come se l'inconscio collettivo "attendesse" la guerra, unica capace di dare un senso ai comportamenti; nulla allora si deve alle ideologie. È la mistica della "difesa nazionale" (*force de frappe*) che, attualmente, materializza in Francia il consenso popolare e fonda la sovranità; è la prospettiva evanescente del "venire alle mani" con qualcuno che legittima la gran parte degli Stati del Terzo mondo; e si sa quale potente ruolo sociale e politico, quale "apporto di senso" costituisca per gli uni la "minaccia sovietica", per gli altri "l'imperialismo".

La pace non è che un caso particolare della guerra. La pace è il prolungamento della guerra con altri mezzi (posto che la pace rappresenta non un "arresto" della guerra, né il suo "contrario", ma una strategia risultante da una volontà o da un patto di volontà, al fine di ottenere questo o quel risultato); la pace è essenzialmente un *patto*. Ma non può darsi che la guerra sia anche il prolungamento della pace con altri mezzi? Tutt'altro, in realtà. Perché? Perché nella misura in cui un "periodo di pace" è sottinteso implicitamente dall'idea di una possibile guerra, la realizzazione effettiva di questa guerra costituisce davvero il prolungamento naturale della pace. La guerra prolunga l'anteguerra ed attualizza le sue potenzialità; e la pace, in quanto dopo-guerra, attualizza egualmente le potenzialità che erano all'opera nella guerra.

Ma, in questa dialettica pace-guerra, è la guerra il termine forte, giacché la pace, che non è che un ante – o dopo – guerra, si determina in rapporto alla guerra. Una pace, *ogni* pace, è al tempo stesso il risultato di una guerra (il "patto" stabilisce concretamente i rapporti di forza nuovi usciti da una guerra) e la preparazione di un'altra. Quest'altra guerra giunge sia quando il patto di pace, il rapporto di forze che ratifica questa

pace, non conviene più ai protagonisti, sia allorché, per mantenere lo stato di pace e fare rispettare il suo patto, il suo statu quo, una nuova guerra è necessaria. La seconda guerra mondiale è stata per l'Asse una guerra del primo tipo sopra descritto, mentre per gli Alleati rientrava, secondo la loro prospettiva, nel secondo tipo.

Con l'arma nucleare (che non ha niente affatto evitato le guerre, ma semplicemente allontanato la "guerra mondiale", tipo di guerra tutto sommato assai recente – 1914), la guerra *penetra la sfera della sovranità*. Prima dell'arma nucleare, era sovrano colui il quale era in grado di garantire la pace civile su un dato territorio; dopo l'arma nucleare, è sovrano il detentore della minaccia suprema, il portatore del fulmine, il signore dei megatoni. Luigi XIV non aveva il potere di distruggere con la guerra i suoi nemici, né, per interposta rappresaglia, il suo proprio popolo. Un capo di Stato moderno, possessore dei codici di colpo del fuoco nucleare, possiede questo esorbitante potere. Ciò è a tal punto vero che un recente romanzo di fanta-politica (*Bal tragique à la Concorde*) descrive la morte accidentale del capo di Stato, dei ministri e dei presidenti delle Assemblee, e mette in scena il nuovo e vero capo di Stato di fatto, il militare di stanza all'Eliseo, il quale, da solo, detiene il codice della forza.

Ma, negligendo questa evidente prevalenza della guerra all'interno di ogni istituzione, tutta la logica dell'ideologia giudeo-cristiana e di ciò che abbiamo la consuetudine di chiamare le "ideologie occidentali" consiste in una visione *irenica* del mondo: i fenomeni bellici (guerra, aggressività, conflitti), siano essi "agonali" (rituali e senza messa a morte) o "polemologici" (suscettibili di spingersi fino alla messa a morte), sono reputati non-costitutivi della "vita", pensati più o meno come delle anomalie, e perciò destinati un giorno a lasciare il posto ai "veri" rapporti vitali, strettamente pacifici

ed illuminati da questa nozione centrale delle dottrine cristiane, l'"amore". Miti così diversi come l'Eden dei cristiani, la società senza classi dei marxisti, il mercato mondiale unificato dei "trilateralisti", la civilizzazione tecnologica planetaria, la società conviviale, il modello multirazziale importato dagli Stati Uniti, la "prevenzione" dei delinquenti teorizzata dalle filosofie permissive del diritto, la non-repressione delle attuali dottrine educative, sono tutti fondati sull'imperativo morale, travestito da costatazione scientifica, della *non-violenza*, della messa fuorilegge del guerriero, del conflittuale, del bellico.

Ma l'ideologia biblica (e, ad esempio, i suoi prolungamenti nel messianismo americano, francese o sovietico) fa ricorso, come ha visto Carl Schmitt, alla guerra come "ultima guerra" contro il *nemico assoluto*, moralmente demonizzato e disumanizzato, figura del Male, condizione necessaria alla Pace finale e giustificazione di uno sterminio e di un genocidio pensati come "provvisori", come spiega Lohausen nella sua critica della "guerra totale" puritana, nella quale i noncombattenti non sono risparmiati. L'ideologia mercantile, che fa appello alla competizione ed alla concorrenza, riposa egualmente su una visione del mondo senza frontiere, senza guerre, senza differenze (ostacoli al commercio) e mira a ridurre tutte le forme di conflitto al conflitto economico di mercato, ricorrendo ad una giustificazione morale: vale più la battaglia dei prezzi che il cozzo delle spade.

Si può, di fronte agli innumerevoli massacri provocati nel corso degli ultimi due secoli dal *pacifismo di crociata* delle ideologie di ispirazione giudeo-cristiana (mistiche occidentali e comuniste) e con riferimento alle poste in gioco geoeconomiche che attizzano i conflitti, sostenere il seguente paradosso: la visione pacifista e biblica del mondo, così come il modello mercantile, da luogo ad un tempo ad una filosofia della pace perpetua, della messa fuorilegge dell'idea di guerra,

ed allo scoppio concreto delle guerre totali; mentre le filosofie "belliciste" o polemologiche che considerano la guerra nella sua naturalità, hanno la tendenza a normarla, a ritualizzarla, a riconoscerne le *funzioni* e – punto capitale – a non svalorizzare né disumanizzare il *nemico*, che resta l'*hostis* (l'"avversario") e non l'*inimicus*, l'*echtros*. E non è questo un fenomeno psicologico frequente: colui che spinge una passione sino alla dismisura, sino all'*hybris*, non è anche colui il quale non riconosce e non convalida questa passione?

È così che, suscitati da questa mistica della pace, due grandi fantasmi, totalmente contraddittori, assillano la civilizzazione di questa fine di secolo. Il primo: quello della pace universale sopra tutto, fondato sulla "speranza" di una società tecnologica mondiale dei consumi e degli scambi, appoggiato sullo spettacolo dei quaranta anni di pace planetaria (o piuttosto di assenza di conflitti mondiali) e sostenuto dall'idea che una guerra classica o nucleare di grande ampiezza non sarebbe pagante per l'aggressore, tenuto conto delle armi attuali. Secondo fantasma: quello della guerra prossima ventura, alimentato da alcune correnti dell'inconscio collettivo che sentono la nostra epoca come "beneficiaria di una dilazione", ma anche dalla straordinaria ostenzione della guerra (specialmente nel Terzo mondo) operato da tutti i tipi di media. Questo secondo fantasma, che da luogo ad esempio alle psicosi di aggressione per il fatto della minaccia dell'Unione Sovietica sull'Europa occidentale, sbocca, presso alcuni, nel pacifismo più piagnucoloso e più attonito ("meglio rossi che morti") e presso altri in un atlantismo disonorevole e nevrotico (il partito della guerra). Pacifismo e bellicismo sono generalmente il frutto del rifiuto della *normalità della guerra*.

Ci si è spinti ancora più lontano in questa "banalità" della guerra: come ricorda Lohausen, le frontiere tradizionali distinte da Clausewitz tra la guerra e la pace, la strategia e la

diplomazia, si attenuano. Le guerre non si dichiarano più, esse si compenetrano con la pace dopo che il *partigiano* e il *terrorista*, come ha visto Carl Schmitt (2), sono divenute le figure centrali (capaci di essere ben più efficaci dei missili, considerato il progresso annunciato della miniaturizzazione delle armi nucleari e batteriologiche) dello scontro fra Stati. Ancora: non soltanto la guerra continua, nell'ombra, ad imporre le sue tensioni in piena pace, ma essa diviene multiforme, con l'aggiunta allo scontro armato tradizionale di nuove tipologie, coscientemente vissute come guerre dai protagonisti: guerra economica (per i mercati e per le materie prime), guerra finanziaria e monetaria (radicalmente nuove), guerra culturale e linguistica, guerra demografica d'immigrazione, ecc. Al limite, *tutto diviene guerra* nel mondo contemporaneo ed è *il concetto di pace ad essere in crisi.*

Quale paradosso – si dirà! Nel pieno cuore di questa società mercantile e tecnologica (costruita su scala mondiale), che riposa sullo statu quo di Yalta, che penetra nelle istituzioni e nel diritto internazionale, che è interamente legittimata dal discorso borghese dell'umanitarismo universalista ad Est come ad Ovest, si può tuttavia costatare che "tutto diviene guerra"... La ragione è semplice: sotto la sottile banchisa dell'ordine mondialista occidentale-sovietico, sotto la debole e fragile crosta della *pax oeconomica universalis,* tensioni formidabili, enormi pressioni sono all'opera, che nulla debbono né all'economia né all'ideologia occidentale. E queste spinte non attendono l'esplosione della guerra ineluttabile per cominciare ad agire. Esse agiscono già, per la via traversa degli strumenti e delle armi della "terza funzione": mercati, materie prime, culture, lingue, immigrazione, tecnologia. La nostra civilizzazione si presenta dunque come un terreno a due piani: in superfice la *superstruttura della pace,* rappresentata dal mito della civilizzazione universale e, al di sotto, inesorabile, l'*infrastruttura della guerra* che, qua e là, come la lava prima dello scatenarsi dell'eruzione, filtra sotto le forme del conflitto economico, demografico o culturale.

È questa la ragione per la quale coloro i quali sostengono che le forme attive della guerra (guerra militare della "seconda funzione") sono state, per diverse cause, rimpiazzate da forme derivate e non-violente – benché permanenti – si ingannano, e che fa stimare al contrario che alle forme militari e violente della guerra vanno aggiunte delle forme nuove. La scomparsa delle guerre locali è d'altronde un mito: non vi sono mai state tante guerre sulla terra quante tra il 1945 ed oggi. Quanto alle guerre continentali, che l'arma atomica aveva effettivamente fatto provvisoriamente scomparire, esse possono riprendere poiché la miniaturizzazione e la precisione delle cariche così come la sostituzione delle truppe anti-forze alle truppe anti-città rendono il fuoco nucleare integrabile nella strategia e, alla fine, meno pericoloso e delicato dell'arma biologica.

L'onnipresenza del fenomeno "guerra" segna dunque, sebbene l'Europa non abbia *ancora* veduto questa famosa "terza guerra", la fine di questo secolo; al punto che, come ricorda il generale Gallois, la *tecnologia militare* è divenuta la "locomotiva" delle moderne economie (3), accordando dunque alla "funzione militare della sovranità" ed alle scelte degli strateghi militari un posto di estrema importanza nel governo degli Stati. Ma questa coincidenza tra la militarizzazione del pianeta ed il regno della civilizzazione tecno-economica occidentale non vuol forse significare che sono le ideologie dominanti (egalitarismo, universalismo, borghesismo ecc.) che hanno provocato questa onnipresenza della guerra? Per parte nostra, d'accordo in ciò con Lohausen, non la pensiamo così. L'importanza crescente assunta dallo spettro della guerra, la crescita della sua sfera attengono al momento attuale "obiettivo"

del mondo, al carattere tensionale dei rapporti di forza geografici e demografici mondiali, sui quali noi dovremo tornare più avanti.

Ma prima, occorre riconoscere che questa idea di una onnipresenza della guerra è mal compresa in Europa. Le *élites* europee, penetrate da un umanesimo fortemente naif e polarizzato sui problemi sociali ed economici immediati e secondari, non percepiscono l'indurimento, anno dopo anno, dei conflitti, non si inquietano dinnanzi alla crescita dei rischi dei quali esse sono nondimeno uno dei centri, una delle principali poste in gioco...

Cinque grandi forme di tensione (che un geografo comparerebbe alle pressioni tectoniche che precedono i sismi) hanno attualmente il pianeta come teatro. La prima, *la meno forte*, quella che meno rischia di sboccare sulla forma armata, è l'opposizione USA-URSS (Nato-Patto di Varsavia). Questa tensione rischia poco di degenerare in scontro perchè essa è gestita da lungo tempo tra i due grandi con metodi consolidati. La seconda è quella che spinge gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica a contenere, neutralizzare, fiaccare l'Europa (senza distinzione tra Est ed Ovest) e la minaccia che la sua rinascita costituirebbe. La terza è quella che oppone all'interno del Terzo mondo gli Stati gli uni contro gli altri: India-Cina, India-Pakistan, Iran-Irak ecc. La quarta è quella che agita il blocco arabo-islamico contro gli occidentali ed i sovietici congiuntamente. La quinta, i cui fondamenti sono demografici ed economici, è costituita dalla formidabile spinta dei popoli di colore dal Sud verso Nord e i cui "fronti" sono, per esempio, il Mediterraneo ed il Rio grande.

Certo, esattamente come nel sottosuolo terrestre agitato dalla traslazione delle placche continentali, queste tensioni, questi movimenti "tellurici" sono contraddittori tra di essi, frammisti, non logici gli uni in rapporto agli altri. Per esempio, l'Europa si trova dalla parte del Terzo mondo di fronte al condominio americano-sovietico, ma essa si trova dalla parte della Russia di fronte alla spinta del Terzo mondo... Ma certo non possiamo chiedere alle forze geopolitiche ed ai conflitti latenti di avere un carattere ideologicamente razionale!

L'essenziale è capire che *tutte queste tensioni danno attualmente luogo a ciò che abbiamo chiamato le "guerre della terza funzione"*, che si potrebbero anche chiamare guerre non-militari o guerre preparatorie, ecc. (tuttavia, non è sempre questo il caso: si veda l'Iran).

L'essenziale è anche di compredere che l'Europa è implicata in *quattro* delle cinque grandi tensioni: la prima, la seconda, la quarta e la quinta. Le *élites* europee misconoscono generalmente il vero carattere di queste tensioni, credono che esse possano risolversi con delle negoziazioni o svanire per "consunzione". Ora, qualunque ascesso si buca; così ogni tensione si regola un giorno (prima o poi) con lo scontro. Per quanto attiene egualmente le ideologie pacifiste, le *élites* europee, in Francia specialmente, non danno credito che alla prima tensione, quella dell'ossessivo "pericolo sovietico", e minimizzano o ignorano con pusillanimità le altre tre. Ora, e siamo ad un punto capitale, gli europei sono *già* coinvolti nelle "guerre di funzioni". E l'Europa si trova nell'inquietante e paradossale situazione d'essere *aggredita senza che lo riconosca!*

A titolo d'esempio, e senza la pretesa di essere esaustivi: ciò che noi definiamo "crisi economica" non possiede alcun carattere giacché a livello mondiale si nota una espansione e non una recessione; semplicemente, l'Europa è vittima di una *guerra economica* che ha per obiettivo indotto di indebolire le sue potenzialità tecno-militari per il giorno in cui essa dovesse averne bisogno. In secondo luogo, ciò che definiamo "immigrazione" o "immigrazione selvaggia" si apparenta in realtà (come diversi autori hanno di recente sottolineato) ad una

colonizzazione della popolazione; vale a dire ad una guerra demografica. Quanto a ciò che si può definire la "guerra culturale", con i suoi occupanti, le sue basi nelle retrovie ed i suoi collaboratori, non è difficile dimostrare come gli Stati Uniti l'utilizzino contro l'Europa occidentale ed i Sovietici contro l'Europa centrale. Guerra economica, guerra culturale, guerra demografica: gli europei non sono propensi a parlare di guerra, ma *gli altri sono già in guerra contro di essa.* Ed il rifiuto patologico dell'idea di guerra in Europa spiega questa stupefacente condizione di vittime volontarie. Il combattente che muore, muore "in guerra"; l'ostaggio o la preda pacifica muoiono "in pace", ma *muoiono tutti comunque*. Rifiutare la guerra non impedisce di morire.

Il carattere congiunto e convergente dei cinque movimenti di tensione belligeni dei quali abbiamo parlato ci fanno augurare che alla guerra larvata della "terza funzione" alla quale assistiamo possa succedere la guerra aperta, militare, della seconda funzione. Come pensa Julien Freund, noi rischiamo di vedere *sommarsi* "le" guerre tra Stati e quella forma suprema, intesa, parossistica della guerra così ben analizzata da Montherlant: la *guerra civile*, quella che, ad esempio, potrebbe costituire l'esito dell'immigrazione e di ciò che con un eufemismo si è chiamata la società pluriculturale. Sí, è possibile che il XXI secolo, già così prossimo, non sia soltanto, come pensava Malraux, il secolo delle religioni, ma il *secolo delle guerre*. Su un pianeta superpopolato in cui vengono ad essere dichiarati, ancora in sordina, i più formidabili scontri continentali dei cento ultimi secoli, è poco probabile che la nostra generazione non venga raffrontata all'inquietante e furiosa figura del dio Marte. Il XIX secolo è stato quello delle guerre sociali e nazionali; il XX secolo quello delle guerre continentali ed ideologiche; è possibile, senza che si possa apportare sul tema alcun giudizio di valore, per nostra sfortuna o per nostra salvezza, che il XXI secolo (il primo di tutta la storia in cui l'umanità sarà *totalmente* messa a presenza, presente a sè stessa nella stessa coscienza storica) sia il secolo della guerra planetaria.

NOTE

1. *J. von Lohausen,* Les empires et la puissance, *Le Labyrinthe, Paris 1985*
2. *C. Schmitt,* Terra e mare *(1942), Giuffré, Milano 1986*
3. *P. Gallois,* La guerre de cent secondes, *Fayard, Paris 1985.*

Una presentazione eccessivamente schematica – e di conseguenza caricaturale – della trifunzionalità può lasciar credere che ciascuna delle funzioni sia totalmente indipendente dalle altre due. Così non è, evidentemente. Concentrandomi sulla problematica della funzione guerriera, vorrei tentare di mostrarne la complessità. Non mi riuscirà, per ragioni di spazio, che di dare alcuni esempi, volontariamente assunti in una prospettiva diacronica. E più precisamente, mi soffermerò sui rapporti tra prima e seconda funzione – per tentare di scorgere in cosa la guerra è, ovvero non è, all'interno della tradizione indoeuropea, un fenomeno legato al religioso. Non traccierò che un tentativo di risposta ad una sola delle domande poste dal questionario-fiume sul tema "guerra e pace".

Georges Dumézil ha mostrato, in *Heur et malheur du guerrier* (PUF, Paris 1969, tr. it. *Ventura e sventura del guerriero*, Rosemberg & Sellier, Torino 1974), in cosa gli dei o gli eroi della seconda funzione si oppongano alla prima, sia nel caso di Mitra, o Dius Fidius, sia nel caso di Varuna, o Juppiter (è risaputo che nella teologia vedica, come a Roma, come nella altre frazioni del mondo indoeuropeo, il dio della prima funzione riveste il duplice ruolo di mago onnipotente e di personificazione del contratto). Si tratta di mostrare, attraver-

so i miti, come non sia possibile confondere la vocazione della prima funzione con quella della seconda. I miti insegnano d'altro canto che, pur essendo ben distinti i domini di ognuna di esse, la prima e la seconda funzione sono complementari, i riti servendo proprio a "fare collaborare delle divinità così felicemente diverse all'interno del mondo, della società e dell'individuo". Indra il guerriero fa rispettare, col suo braccio armato, la sovranità ordinatrice di Mitra-Varuna. È ciò che ricorda il Rg-Véda (X, 89): "Tu, Indra, abile persecutore dei debiti, tu tronchi, come la spada le membra, la falsità di chi viola le regole di Mitra e di Varuna (...). Contro i cattivi che violano Mitra, ed i patti, e Varuna, contro questi nemici, o maschio Indra, eccita un omicidio forte, maschio, rosso!".

Sarebbe dunque un grave errore limitare il sacro alla prima funzione e fare della funzione guerriera – e, dunque, della guerra – un'attività puramente "laica", finendo con l'opporre, molto artificialmente, ad una funzione sovrana cui tocca il nobile compito di stabilire ed incarnare la pace, una funzione guerriera che avrebbe come missione di offrire il suo braccio affinché sia rispettata la "pace del re" (e di sporcarsi dunque le mani alla bisogna, poiché l'atto guerriero, che fatalmente fa scorrere il sangue, è per la forza delle cose marchiato dall'impurità). Questo schema, influenzato inconsciamente o meno da una interpretazione cristiana di fenomeni largamente anteriori al cristianesimo, non corrisponde per niente alle concezioni più antiche che è possibile scoprire presso i popoli europei sul tema della guerra.

Queste concezioni mi sembrano illustrate da un fenomeno all'apparenza molto strano, ma rivelatore: quello delle confraternite di lupi mannari. Si sa, grazie alla testimonianza di Pausània, che in Arcadia, al centro del Peloponneso, il monte Liceo aveva, nell'antichità, fama d'essere un luogo sacro, pericoloso per i profani, i quali non potevano avvicinarvisi

senza perdere la loro ombra e morire entro l'anno. Al sommo di questo monte stavano due colonne consacrate a Zeus Lykaios. Vi si sacrificavano animali ed anche vittime umane. Platone (*Repubblica*, VIII, 565) riporta che venivano trasformati in lupi coloro che, tra gli assistenti, assaggiavano interiora umane mischiate a quelle di altre vittime. Quanto a Plinio il Vecchio, questi menziona una associazione di lupi mannari (*Storia naturale*, VIII, 81). Si sa, del resto, che Zeus trasformò Licaone in lupo facendogli fare a sua insaputa un pasto da cannibale.

Tutti questi elementi sono molto coerenti: essi rimandano tutti ad un lupo mitico (si ritrova nel nome del monte Liceo, del dio Zeus Lykaios qui adorato, di Licaone, sempre la radice *lukos: "Il lupo")*. Questo lupo, al tempo stesso dio e animale, nel quale si identifica un eroe leggendario, perfino lo stesso Zeus, si vede consacrato un culto celebrato da confraternite di uomini-lupo. Si entra nella confraternita attraverso un pasto di comunione – rito d'iniziazione che trasforma in lupo-mannaro. Attraverso questo autentico sacramento il nuovo confratello partecipa della natura del lupo mitico. E ciò non può ottenersi che mangiando la carne di un lupo, o quella di un uomo-lupo: un banchetto cannibalesco è del resto servito agli dei da Tantalo, a Tieste da Atreo, ad Harpage da Astiage. Quest'ultimo era il re dei Medi, mentre la tradizione fa di Tantalo un lidio – si ha allora di fronte un fenomeno che si estende all'insieme del mondo indoeuropeo; con, probabilmente, riprese ed integrazioni, operate dagli indoeuropei, di credenze e riti a loro anteriori.

Si ritrova il mito del dio-lupo a Creta, dove Mileto, fondatore della città che porta il suo nome, fu nominato da alcuni lupi inviati dal padre Apollo, e a Roma, in cui i gemelli fondatori, Romolo e Remo, discendono dal Dio Marte (dio della guerrra, dio-lupo) e dalla vestale Rea Silvia (la quale

assume le sembianze di una lupa per allattare i suoi piccoli lupi mannari). A Roma la fecondità che condiziona l'avvenire della città, dopo il ratto delle Sabine, è assicurata dal rito dei Lupercalia: i Luperci, fedeli sacerdoti del dio Luperco (il "lupo-capro"), sferzavano le romane con delle correggie in pelle di capra, per scacciare la sterilità, durante le grandi feste dei Lupercalia celebrate ogni 15 febbraio (cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaique*, Payot, Paris 1966; tr. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977). Alla fine del V secolo d.C. papa Gelasio I tuona virtuosamente contro la sopravvivenza dei Lupercalia, scandalizzandosi che dei cattivi cristiani (vale a dire Romani che non hanno rinunciato alle loro tradizioni ancestrali) possano difendere simili pratiche sacrileghe.

Nel mondo germanico, l'*Ynglingasaga* dipinge così i guerrieri votati a Odin-Wotan, il dio sovrano: "I suoi uomini andavano senza corazze, selvaggi come cani e lupi. Mordevano i loro scudi ed erano forti come orsi e tori. Massacravano gli uomini e il ferro e l'acciaio non potevano nulla contro di loro. Ciò era chiamato 'furore di berserkr'". Questi *berserkir* ("uomini-orso") sono guerrieri riuniti in confraternite religiose di iniziati. Tacito li descrive nella sua *Germania*, in cui dice che alcuni di essi si vestono e si dipingono interamente di nero. Essi sono stati studiati da Lily Weiser, Otto Hofler, Georges Dumézil. Scrive quest'ultimo: "I berserkir di Odin non soltanto rassomigliavano a lupi, a orsi ecc., ma per la forza e la ferocia erano in qualche modo questi animali stessi. Il loro furore (*extase*) manifestava all'esterno una seconda essenza che viveva in loro, e gli artifizi dell'aspetto (cfr. i *tincta corpora* degli Harii), i travestimenti, ai quali forse alludono il nome *berserkir* ed il suo equivalente *ulfhednar* ("uomini dalla pelle di lupi") servivano solo ad aiutare, ad affermare questa metamorfosi, ad imporla agli amici e nemici spaventati".

I Germani apportano un'importante innovazione nel banchetto di comunione attraverso il quale un guerriero può diventare lupo-mannaro: invece di mangiare un confratello invecchiato, quindi non più atto ad essere un buon guerriero ma in grado, col suo sacrificio, di rendere un ultimo servigio alla confraternita con l'offerta del proprio corpo (la carne, ingerita, favorisce la nascita di nuovi lupi-mannari), si arriva a bere una bevanda fermentata in grado di trasformare l'individuo, di dargli una nuova coscienza, di farlo accedere ad uno stadio superiore di coscienza. L'ebbrezza sacra, ottenuta attraverso l'idromele, la cui funzione è la stessa dell'ambrosia, dà una forza che trascina e rigenera. Questo legame, questa comunicazione con il divino è ottenuta, nel mondo descritto dagli inni vedici, con l'ingestione del *soma*. Questa bevanda inebriante, la quale permette di comunicare con gli dei – di assimilarsi ad essi – dimostra che a ciascuna estremità del mondo indoeuropeo il processo è lo stesso: bevute rituali, danze e musiche che concorrono a sviluppare una frenetica esaltazione, grazie alla quale il guerriero si pone, nella realtà e figurativamente, nella pelle del dio-lupo. Stig Wikander (*Der arische Mannerbund*, Lund 1938) ha mostrato che presso gli Sciti, descritti da Erodoto, i Saka Haumavarka ("lupi bevitori del soma") incarnavano anch'essi questa unione tra l'elemento divino e l'elemento guerriero.

In Grecia il culto di Dioniso, di origine preellenica, comporta aspetti molto affini a quelli già evocati. Gli iniziati si radunano in tiasi sul modello delle antiche confraternite. Durante le feste, l'ebbrezza, le urla, la danza vorticosa provocavano una selvaggia esaltazione. Nel loro delirio, le Mènadi mettevano in mostra giovani animali dei quali, poi, esse divoravano la carne cruda e sanguinante, rituale che donava alla schiera di Dioniso il carattere di una caccia seguita da un pasto di comunione. Sopravvivenza e trasposizone: il séguito di

Dioniso, animato da una sacra esaltazione, richiama i tempi in cui i guerrieri-cacciatori erano uomini-lupo. Giacché il Lupo divino è un cacciatore, e dunque il prototipo del guerriero. Le confraternite si sono sviluppate nelle comunità agrarie in cui la caccia, immagine della guerra (ciò che essa resterà sino alla fine dei secoli), conservava sul piano religioso l'importanza che essa ha perduto sul piano economico.

Il lupo-mannaro è una figura sortita dalla protostoria, ovvero dalla preistoria. Ma la relazione privilegiata di guerriero e di religioso, di guerriero e di sovrano si perpetua anche nelle società storiche. Altrimenti detto la guerra rimane, che ciò sia percepito coscientemente o meno dalla mentalità collettiva, connessa al sacro. Il sangue – ed il colore rosso, che gli è naturalmente associato – arreca un carico passionale che lega, nella sua stessa essenza, la guerra al sacro. Far scorrere il sangue d'altri ed accettare che scorra il proprio è gesto religioso – la vita stessa ne è impegnata e messa in gioco. Si comprende allora come presso i popoli guerrieri bere il sangue del dio (poiché è questa la comunione dei cristiani, oltre che mangiare il corpo di dio), faccia vibrare qualcosa nel più profondo dell'essere. E l'emozione delle folle rivoluzionarie riunite dietro al drappo rosso è, anch'essa, d'essenza religiosa...

Le società dell'alto medioevo sono società fondamentalmente guerriere. "Il popolo franco, nota Lucien Musset, ha importato in Gallia una *Kriegerkultur*, una forma di civiltà in cui ogni uomo libero è un guerriero, sempre pronto ad impugnare le armi, e ciò esso ha trasmesso ai discendenti dei Gallo-romani". Segno durevole. L'autorità, temporale e spirituale, riposa sulla spada. Come ricorda Pierre Riché (*Les Carolingiens*, Hachette, Paris 1983) "il re del primo millennio è guerriero e capo dei guerrieri. Come i suoi antenati franchi, egli deve provare attraverso le sue vittorie di essere animato da una forza soprannaturale. Il successo militare del re è un

giudizio di Dio che lo designa ad un più alto servizio".

Problema: qual è il dio che fonda la legittimità del re? Ufficialmente, dall'inizio del VI secolo, presso i Franchi, il dio cristiano. Il re, nei fatti, conserva il doppio carattere dei tempi pagani: egli è re perché, issato sugli scudi, è riconosciuto come il migliore, e dunque come la guida dei guerrieri, egli è re, anche, perchè nelle sue vene scorre sangue divino. Beda il Venerabile racconta, nella sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, che i capi di quei popoli germanici emigrati in Bretagna (la Bretagna dell'Antichità, vale a dire l'attuale Gran Bretagna, alla quale essa dà il suo nome: l'Inghilterra è "la terra degli Angli") avevano per lontano antenato un certo Voden. È facile riconoscere in esso, senza dubbio, il dio Wotan.

Gioco di prestigio: i capi germanici, generati in linea divina, figli di Wotan, restano dopo il battesimo cristiano marchiati da un'aura divina, poiché scelti dal dio cristiano per regnare. Con la consacrazione dei Carolingi, imitata dal modello visigoto, la carica religiosa è precisata (sebbene Pipino il breve si cura, al fine di installare la sua famiglia sul trono, di rispettare i costumi guerrieri dei Franchi, facendosi formalmente eleggere dall'assemblea dei guerrieri). Di colpo, allora, il re si vede investito (o si investe lui stesso, come nel caso di Carlomagno) dell'obbligo di condurre la guerra santa contro gli empii. È l'inizio di una complessa evoluzione: pretendendo, a partire dall'XI secolo, di cristianizzare la cavalleria, la Chiesa tende a fare della guerra, condannata nel suo stesso principio ma giustificata in alcune sue applicazioni, qualcosa di utile al servizio della sua volontà di potenza. Di qui quelle strane istituzioni che sono gli ordini religiosi composti da monaci-soldati.

Il rapporto istituzionale stabilito da allora tra la guerra e il sacro pone una questione-chiave per la comprensione della

società medioevale: pretendendo di recuperare a suo profitto i valori guerrieri impregnati di paganesimo, di spirito cavalleresco, la Chiesa non è forse rimasta vittima del suo machiavellismo? Detto altrimenti, la guerra – e tutto ciò che essa rappresenta – non è l'occasione di una paganizzazione del cristianesimo piuttosto che di una cristianizzazione del paganesimo?

I santi guerrieri rappresentano anch'essi il frutto, stupefacente, del sincretismo pagano-cristiano. San Giorgio porta, secondo una sua rappresentazione posta su una facciata della cattedrale di Chartres, l'equipaggiamento di un cavaliere del XII secolo, dal quale niente lo distingue. San Michele è venerato in quanto capo di un esercito – esercito celeste, beninteso – ed in ciò egli è, su un piano più alto, il prosecutore di Gargantua-Belenos, il Marte Gallico. L'ombra di Marte, dio della guerra, avvolge santi molto popolari come Martino, antico ufficiale romano e patrono del regno merovingio, e Marziale: il primo nome sta, etimologicamente, per "piccolo Marte"; il secondo per "consacrato di dio Marte"!

E tale sacralizzazione della guerra, che appare con chiarezza nella letteratura arturiana (riflessa nella dimensione religiosa, eminentemente pagana, della spada Excalibur, sulla quale vegliano Merlino e la Dama del Lago) rimarrà ben viva, per l'intero corso della storia, nella mentalità europea.

Nota bibliografica

– AA.VV., *Pace e guerra nella storia del socialismo internazionale*, a cura di C. Malandrino, Tirrenia Stampatori, Torino 1984

– AA.VV., *Sì alla pace, no al pacifismo*, Volpe, Roma 1985

– AA.VV., *Teoria politica tra pace e guerra*, a cura di A. Campi e A. Santambrogio, "La Nottola", 1986, nn. 1-2

– H. Ammon, P. Brandt, *Die Linke und die nationale Frage*, Rowolt, Hamburg, 1980

– C. Ancona, voce *Guerra*, *Enciclopedia Einaudi*, vol. 6, Torino, 1978, pp. 996-1018

– R. Aron, *La société industrielle et a guerre*, Plon, Paris 1959

– R. Aron, *Pace e guerra tra le nazioni* (1962), Edizioni di Comunità, Milano 1970

– R. Aron, *Il grande dibattito. Introduzione alla strategia atomica* (1963), Il Mulino, Bologna 1965

– R. Aron, *Penser la guerre. Clausewitz. I. L'âge européen; II. L'âge planétaire*, Gallimard, Paris 1976

– R. Aron, *Gli ultimi anni del secolo* (1984), Mondadori, Milano 1986

– P. Barrera, M. Pianta, *Movimenti per la pace e alternative di difesa in Europa*, "Problemi del socialismo", nuova serie, 1984, n. 1, pp. 209-229

– F. Battistelli, *Sociologia e guerra. Il problema della guerra nelle origini del pensiero sociologico*, Archivio Disarmo, Roma 1984

– F. Battistelli, *Il problema della guerra dalla filosofia della storia alla sociologia*, "Rassegna italiana di Sociologia", XXVII, 1986, n. 1, pp. 3-29
– M. Bertaggia, *Afasia della guerra, con figure*, in AA.VV., *Della guerra*, a cura di U. Curi, Arsenale, Venezia 1982
– N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979), Il Mulino, Bologna 1984
– L. Bonanate, *La politica della dissuasione*, Giappichelli, Torino 1971
– L. Bonanate, *Teoria politica e relazioni internazionali*, Edizioni di Comunità, Milano 1976
– L. Bonanate, *Que savons-nous des guerres?*, "Comprendre", voll. 47-48, 1981-83, pp. 9-19
– L. Bonanate, *Aron e la teoria politica internazionale*, "Teoria politica", I, 1985, n. 3, pp. 111-134
– G. Bouthoul, *Le guerre. Elementi di polemologia* (1951), Longanesi, Milano 1961
– G. Busino, voce *Conflitto*, *Enciclopedia Einaudi*, vol. 3, Torino, 1978, pp. 757-777
– F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*, Sansoni, Firenze 1982
– F. Cardini, *Adesso che Marte non abita più qui*, "Pagina" ottobre 1983, pp. 72-77
– S. Cochetti, *Le ragioni della dissuasione*, "Trasgressioni", 1986, n. 1, pp. 95-101
– G. Cosi, *Le aporie del pacifismo. Critica della pace come ideologia*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", LXII, 1985, n. 4, pp. 596-606
– L. Cortesi, *Storia e catastrofe. Considerazioni sul rischio nucleare*, Liguori, Napoli 1984
– L. Cortesi, *La guerra e il destino dell'uomo: la svolta del 1945*, "Nord e Sud", nuova serie, XXXIII, 1986, n. 1, pp. 161-187

– L. Ciaurro, *Per un concetto giuridico di pace*, "Nuovi studi politici", XIV, 1984, n. 1, pp. 81-91
– U. Curi, *Pensare la guerra. Per una cultura della pace*, Dedalo, Bari 1985
– G. Del Vecchio, *Scritti su la pace e la guerra*, Giuffré, Milano 1959
– R. Derathé, *Pacifisme et industrialisme*, in AA.VV., *La guerre et ses théories*, Puf, Paris 1970
– Th. Ebert, *La difesa popolare non-violenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1984
– I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra* (1979), Boringhieri, Torino 1983
– C. Elliot Zoppo, *Geopolitica, sicurezza europea e pace mondiale nell'era nucleare*, "Rivista italiana di scienza politica", XII, 1982, n. 1, pp. 45-71
– R. Falcioni, *Politica e guerra da Clausewitz ad Aron*, "Il Mulino", XXXIII, 1984 n. 4, pp. 577-602
– F. Fornari, *Psicanalisi della guerra atomica*, Edizioni di Comunità, Milano 1964
– F. Fornari, *Psicanalisi della situazione atomica*, Rizzoli, Milano 1970
– F. Fornari, *L'atomica e l'etica della specie*, "Critica marxista", XXII, 1984, nn. 3-4, pp. 117-131
– J. Freund, *La Nouvel Age. Eléments pour la théorie de la democratie et de la paix*, Riviere, Paris 1970
– J. Freund, *Guerre et politique de Karl von Clausewitz à Raymond Aron*, "Revue Française de Sociologie", XVII, 1976, pp. 643-651
– J. Freund, *Evolution des recherches sur la guerre et la paix*, "Stratégique", I, 1979, n. 1, pp. 9-30
– J. Freund, *Sociologie du conflit*, Puf, Paris 1983
– J. Freund, *Maschera e volto del pacifismo*, "Intervento", nuova serie, 1985, n. 69, pp. 63-70

– C. Galli, *Etologia e sociobiologia della guerra,* "Il Mulino", XXXIII, 1984, n. 4, pp. 603-621
– M. Geuna, P. Giacotto, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della pace,* "Comunità", XXXIX, 1985, n. 187, pp. 77-126
– A. Glucksmann, *Il discorso della guerrra* (1967), Feltrinelli, Milano 1968
– A. Glucksmann, *La forza della vertigine* (1983), Longanesi, Milano 1984
– R. Guiducci, *La pace e la licenza di uccidere,* "Critica marxista", XXII, 1984, nn. 3-4, pp. 133-140
– A. Heller, F. Fehér, *Apocalisse atomica. Il movimento antinucleare e il destino dell'Occidente* (1984), SugarCo Milano 1985
– J. J. Langendorf, *Elogio funebre del generale August-Wilhelm von Lignitz* (1973), Adelphi, Milano 1980
– A. Langer, *Note sul movimento per la pace nella RFT,* "Problemi del socialismo", nuova serie, 1984, n. 2, pp. 171-185
– G. Lodi, *Uniti e diversi. Le mobilitazioni per la pace nell'Italia degli anni '80,* Unicoopli, Milano 1984
– M. Manbelbaum, *Il futuro nucleare* (1983), Il Mulino, Bologna 1984
– B. Manin, voce *Pace, Enciclopedia Einaudi,* vol. 3, Torino, 1978, pp. 757-777
– F. Mercadante, *Discorsi sulla guerra: da C. Schmitt a A. Glucksmann,* "Revue européenne des sciences sociales-Cahiers Vilfredo Pareto", XVI, 1978, n. 44, pp. 123-140
– G. Miglio, *Guerra, Pace, Diritto,* in AA.VV., *Della guerra,* a cura di U. Curi, Arsenale, Padova 1982
– G. Miglio, *La "sovranità limitata"* in AA.VV., *Il pensiero strategico,* a cura di C. Jean, F. Angeli, Milano 1985

– M. Mori, *L'Illuminismo francese e il problema della guerra.* "Rivista di Filosofia", LXV, 1974, nn. 2-3, pp. 145-187
– M. Mori, *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant,* Ed. di "Filosofia", Torino 1979
– M. Mori, *La ragione della armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830),* Il Saggiatore, Milano 1984
– C. Pasquinelli, *Perché le guerre hanno consenso?,* "Problemi del socialismo", nuova serie, 1984, n. 2, pp. 213-229
– L. Paggi, P. Pinzauti, *Pace e sicurezza: due culture a confronto,* "Problemi del socialismo", nuova serie, 1984, n. 2 pp. 59-125
– P. Pieri, *Guerra e politica* (1955), Mondadori, Milano 1975
– C. Polin, *De l'animalité des guerres idéologiques. Essai su Konrad Lorenz,* in AA.VV., *La guerre et ses théories,* Puf, Paris 1970
– R. Polin, *Deux theéories extrêmes sur la guerre: Hobbes et Locke,* in AA.VV., *La guerre et ses théories,* Puf, Paris 1970
– P. P. Portinaro, *Nel tramonto dell'Occidente: la geopolitica,* "Comunità", XXXVI, 1982, n. 184, pp. 1-42
– P. P. Portinaro, *Il Terzo tra pace e guerra,* "Comunità", XXXVIII, 1984, n. 186, pp. 135-165
– A. Rigobello, *Comunione ed estraneità nella nozione di pace,* "Critica marxista", XXII, 1984, nn. 3-4, pp.153-162
– C. M. Santoro, *La guerra possibile,* in AA.VV., *Della guerra,* a cura di U. Curi, Arsenale, Venezia 1982
– C. M. Santoro, *Il sistema di guerra. Teoria e strategia del bipolarismo,* "Il Mulino", XXXIII, 1984, n. 4, pp.662-659
– C. Schmitt, *Il concetto di "politico"* (1927, 1932, 1963), in Idem, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica,* Il Mulino, Bologna 1972

– C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Volkerrechts des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950
– C. Schmitt, *Teoria del partigiano* (1963), Il Saggiatore, Milano 1981
– C. Schmitt, *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, "Der Staat", VI, 1967, n. 4, pp. 479-502
– S. Senese, *Il diritto dei popoli: un nuovo diritto per la pace*, "Problemi del socialismo", nuova serie, 1984, n. 2, pp. 23-58
– R. Steuckers, *Il neutralismo tedesco contemporaneo*, "Trasgressioni", 1986, n. 1, pp. 81-94
– V. Strada, *Guerra e pace*, "Critica marxista", XXII, 1984, nn. 3-4, pp. 163-174
– A. Stragà, *Il problema della guerra e la strategia della pace in Gramsci*, "Critica marxista", XXII, 1984, n. 3, pp. 151-169
– A. Stragà, *Gramsci e la guerra*, "Il Centauro", 1984, n. 10, pp. 111-126
– M. Surdi, *I confini del politico. Note su politico e guerra in Carl Schmitt*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", LVI, 1979, pp. 632-675
– E. Terray, *Violence et calcul. Raymond Aron lecteur de Clausewitz*, "Revue Française de Science Politique", XXXVI, 1986 n. 2, pp. 248- 267
– M. Tesini, *Problema della guerra e comunità internazionale nel pensiero di Luigi Sturzo*, "Studium", LXXXII, 1986, n. 1, pp. 33-59
– M. Tronti, *Guerra, conflitto, politica*, in AA.VV., *Della guerra*, a cura di U. Curi, Arsenale, Venezia 1982
– S. Valitutti, *Tra pace e guerra*, "Nuovi studi politici", XIII, 1983, n. 4, pp. 71-72

INDICE